MACROBE ET LE NÉO-PLATONISME LATIN, À LA FIN DU IVe SIÈCLE

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

TOME CINQUANTE-HUITIÈME

JACQUES FLAMANT

MACROBE ET LE NÉO-PLATONISME LATIN, À LA FIN DU IVe SIÈCLE

LEIDEN
E. J. BRILL
1977

JACQUES FLAMANT

MACROBE ET LE NÉO-PLATONISME LATIN, À LA FIN DU IVe SIÈCLE

LEIDEN
E. J. BRILL
1977

ISBN 90 04 05406 5

Copyright 1977 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

À LA MÉMOIRE D'HENRI MARROU

Dignus amore Dei vivit per saecla magister

(Damase, *Epigr.* 1, 24)

TABLE DES MATIÈRES

Bibliographie XI

Introduction 1

PREMIÈRE PARTIE

MACROBE ET LA SOCIÉTÉ PAÏENNE DE SON TEMPS

Introduction 15

- I. La société romaine évoquée dans les Saturnales . . . 17
  - 1. Le cadre 17
  - 2. Les personnages 25
    - a) Prétextat 26
    - b) Symmaque 36
    - c) Nicomaque Flavien 45
    - d) Les Albini 58
    - e) Postumianus 65
    - f) Eustathe 67
    - g) Eusèbe 70
    - h) Disaire 71
    - i) Horus 72
    - j) Evangélus 74
    - k) Les deux jeunes gens: Servius et Aviénus 75
  - 3. Données chronologiques des Saturnales 87
  - 4. Le nom de Macrobe 91
- II. Essai d'identification de l'auteur des Saturnales et du Commentaire 96
  - 1. Le Vicaire des Espagnes (399-400) 98
  - 2. Un Proconsul d'Afrique en 410 102
  - 3. Le *Praepositus Sacri Cubiculi* de 422 123
  - 4. La survie de Macrobe 127
    - a) Macrobius Plotinus Eudoxius, v.c. 129
    - b) Plotinus Eustathius P.U. Romae (circa 461) . . 131
  - 5. Composition, publication, révision 134

DEUXIÈME PARTIE

L'ŒUVRE: LA CULTURE DE MACROBE

Introduction 145

III. Le «genre» du commentaire 148
  Genre littéraire? 148
  Le Préambule du *Commentaire* au Songe de Scipion . . 154
  L'explanatio 164

IV. Les *Saturnales* ou le genre du *symposion* 172
  1. Macrobe et la tradition 177
  2. Le plaisant et le sérieux dans les *Saturnales* 183
  3. Les personnages-types du Banquet 192
    a) Les personnages-types maintenus 195
    b) Les personnages-types éliminés 201
    c) La métamorphose d'un type, le couple d'amoureux 204
  4. La mise en scène: présentation et situations-types . 205
    a) Présentation 206
    b) Le repas 211
    c) Les motifs dramatiques 213
  5. La matière des entretiens sympotiques: «propos de table» ou questions sérieuses? 217

V. Macrobe grammairien 233
  1. Les écrits grammaticaux 237
  2. Le contenu de la grammaire de Macrobe 241
    a) La grammaire des *Saturnales* 241
    b) Le contenu grammatical du *De differentiis* . . . 244

VI. La rhétorique chez Macrobe 253
  1. Place de la rhétorique chez Macrobe 255
  2. Le contenu de la rhétorique des *Saturnales* 260
  3. Les lectures de Macrobe 271
      Les auteurs scolaires 272
      Les autres «classiques» de la littérature latine . . 285
      Macrobe, lecteur des compilateurs 293
      La littérature grecque 297

VII. L'arithmétique 305
Introduction: Le cycle des sciences dans l'Antiquité . . 305
1. L'arithmétique à la fin du IVe siècle 306
2. Schéma de l'exposé sur les nombres 313
3. La «perfection de l'incorporéité» 317
4. Le Pair et l'Impair 323
5. Les parties de l'hebdomade 330
6. Le septénaire 342

VIII. La musique 351
1. Analyse d'*In Somn.* II, 1-4 353
2. La théorie musicale 354
3. La musique des sphères 363

IX. Une astronomie de Macrobe 382
Présentation 383
L'esprit et le ton des explications astronomiques . . 384
1. Les définitions 386
2. Les étoiles fixes et le mouvement du ciel 393
3. La théorie des planètes 413
a) Le mouvement des planètes 416
b) L'ordre des planètes. 419
c) La mesure du ciel: les dimensions du soleil . . 435
4. Le Zodiaque: astronomie et astrologie 445
a) Le Zodiaque 446
b) Les domiciles des planètes 451
c) La «puissance» propre des planètes 454
d) Macrobe et la croyance astrologique 455
5. La terre au centre du Monde; l'ordre des éléments 460
6. La terre: géographie mathématique 464
Conclusion. 475

TROISIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DE L'ÂME

Introduction 485
X. La nature de l'âme 494
1. Vocabulaire. 494

2. Place de l'âme : l'«émanation» selon Macrobe . . . 498
3. Nature proprement dite de l'âme, essence incorporelle et mathématique 505
4. De l'unité à la division 513
5. Les parties de l'âme 517

XI. L'origine céleste de l'âme 525
1. La double éternité de l'âme 527
2. L'origine céleste de l'âme 530
3. La descente du ciel 540
a) Localisation des Enfers (I, 11, 5-12) 541
b) La descente de l'âme (*In Somn.* I, 12) 546

XII. L'âme et le corps 566
1. La liaison du corps et de l'âme 566
a) *Animal, corpus animatum* 567
b) Les mythes infernaux 575
2. La mort 582
a) Première double mort 582
b) La seconde double mort 585

XIII. Le retour de l'âme au ciel 596
1. La purification de l'âme par l'exercice des vertus . . 597
2. Retour au ciel et métensomatose 615
3. L'éternité du Monde 628
4. Les preuves de l'immortalité de l'âme 636
Conclusion 645

XIV. La religion de Macrobe. La théologie solaire 652
1. L'exposé de Prétextat (*Sat.* I, 17-23) 653
2. Le problème des sources 655
3. Sens de l'exposé de Prétextat 668
4. La religion de Macrobe 677

Conclusion 681

Annexes 694

Index Nominum 709

Index Locorum 717

Corrigendum 738

BIBLIOGRAPHIE

1. AUTEURS ANCIENS

Aetius, *Placita*, éd. Diels (*Doxographi Graeci*) (3e éd. Berlin, 1958).

Ambroise, *Exameron*, éd. Schenkl (*C.S.E.L.* t. 32, 1, 1897, p. 3-261).

Ambroise, *De bono mortis*, éd. Schenkl (*ibid.* p. 703-754).

Ambroise, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, éd. Schenkl (*C.S.E.L.* t. 32, 4, 1902).

Ammien Marcellin, *Rerum gestarum libri*, éd. Clark (Berlin 1910-1915).

Apulée, *Metamorphoses*, éd. D. S. Robertson et P. Valette (3 vol. Belles Lettres).

Apulée, *Philosophica*, éd. Beaujeu (Belles Lettres).

Aristote, *Physica*, éd. Carteron (3 vol. Belles Lettres).

Aristote, *Metaphysica*, éd. Ross (Oxford, 1924).

Aristote, *De generatione et corruptione*, éd. Mugler (Belles Lettres).

Aristote, *De anima*, éd. Jannone et Barbotin (Belles Lettres).

Aristote, *De caelo*, éd. Moraux (Belles Lettres).

Arnobe, *Adversus nationes*, éd. Marchesi (Turin, 1934, réimp. 1963).

Arusianus Messius, éd. Keil (*G.L.* t. 7, p. 449 sq.).

Athénée, *Dipnosophistae*, éd. Kaibel (3 vol. Leipzig, 1887-1890).

Augustin, *De civitate Dei*, éd. Bardy-Combès (*B.A.* t. 33-37, Paris 1959-1960).

Augustin, *Epistulae*, éd. Goldbacher (*C.S.E.L.* t. 34, 1 et 2, 44, 57 et 58, 1895-1923).

Augustin, *De quantitate animae*, éd. Labriolle (*B.A.* t. 5, p. 226-397, Paris 1948).

Augustin, *Soliloquia*, éd. de Labriolle (*B.A.* t. 5, p. 24-167, Paris 1948).

Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, éd. Hosius (2 vol. Leipzig, 1903).

Basile, *In Hexameron*, éd. Giet (*S.C.* t. 26, 1949).

Boèce, *In librum Aristotelis de Interpretatione commentarii ed. duplex*, éd. Meiser (2 vol. Leipzig, 1877-1880).

Boèce, *In Porphyrii Isagogen*, éd. Brandt (*C.S.E.L.* t. 48, 1906, p. 3-348).

Boèce, *De institutione arithmetica libri duo, De institutione musica libri quinque*, éd. Friedlein (Leipzig, 1867).

Calcidius, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, éd. J. H. Waszink (*Plato Latinus* t. 4, Leyde, 1962).

Carmen, *contra Flavianum*, éd. Mommsen (*Hermès* t. 4, 1870, p. 350-363).

Carmen, *ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum*, éd. R. Peiper (*C.S.E.L.* t. 23, p. 227-230).

Cassiodore, *Institutiones*, éd. Mynors (Oxford, 1937).

Cassiodore, *Commenta Psalterii*, (*P.L.* t. 70, 9-1056).

Censorinus, *De die natali*, éd. Hultsch (Leipzig, 1867).

Charisius, éd. Keil (*G.L.* t. 4, p. 573 sq.).

Cicéron, *Somnium Scipionis*, éd. Ronconi (Florence, 1961).

Claudien Mamert, *De statu animae*, éd. Engelbrecht (*C.S.E.L.* t. 11, 1885, p. 18-197).

Cléomède, *De motu circulari corporum caelestium*, éd. Ziegler (Leipzig, 1891).

Code Théodosien, éd. Mommsen (Berlin, 1905).

Diogène Laërce, *Vitae philosophorum*, éd. Long (2 vol. Oxford, 1963).

Diomède, éd. Keil (*G.L.* t. 1, p. 299 sq.).

Énée de Gaza, *Théophraste*, éd. Boissonade.

Euclide, *Elementa*, éd. Heiberg-Stamatis (Leipzig, 1969).

Eusèbe, *Praeparatio Evangelica*, éd. Mras (*Griechische Christliche Schriftsteller* 43, t. 1, livres 1-9, Berlin, 1954; t. 2, livres 11-15, Berlin 1956).

Favonius Eulogius, *Disputatio de Somnio Scipionis*, éd. Van Weddingen (Bruxelles, 1957).

Géminus, *Elementa astronomiae*, éd. Manitius (Leipzig, 1898); *Introduction aux Phénomènes*, texte établi et traduit par G. Aujac (Belles Lettres), Paris 1975.

Hermogène, *Opera*, éd. Rabe (*Rhetores Graeci* t. 6, Leipzig, 1913).

Isidore, *Etymologiarum sive originum libri XX*, éd. Lindsay (Oxford, 1911).

Jamblique, *De communi mathematica scientia*, éd. Festa (Leipzig, 1891).

Jamblique, *In Nichomachi arithmeticam introductio*, éd. H. Pistelli (Leipzig, 1894).

Ps. Jamblique, *Theologoumena arithmeticae*, éd. De Falco (Leipzig, 1922).

Jean Philopon, *De aeternitate mundi contra Proclum*, éd. Rabe (Leipzig, 1899).

Jérôme, *Epistulae*, éd. Hilberg (*C.S.E.L.* t. 54, 55, 56, 1910-1918).

Julien, *Lettres*, éd. Bidez (Belles Lettres, t. 1).

Julien, *Discours*, éd. Rochefort (Belles Lettres, t. 2, 1-ère partie).

Julien, *Id.* éd. Lacombrade (Belles Lettres, t. 2, 2-ème partie).

Léon le Grand, *Sermones* (*P.L.* t. 54, p. 477-522).

Libanios, éd. Foerster (12 vol. Leipzig, 1903-1923).

Lucien, éd. Jacobitz (3 vol. Leipzig, 1867-1872).

Lucrèce, *De rerum natura*, éd. Ernout (2 vol. Belles Lettres).

Lydus *De mensibus*, éd. Wuensch (Leipzig, 1898).

Macrobe, *Saturnalia*, éd. J. Willis (Leipzig, 1963).

Macrobe, *Commentarii in Somnium Scipionis*, éd. J. Willis (Leipzig, (1963). (Pour les autres éditions, voir notre *Introduction*).

Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, éd. Dick (Leipzig, 1925).

Méthode d'Olympe, *Symposium decem virginum*, éd. Musirillo-Debidour (*S.C.* t. 95, 1963).

Némésius, *De natura hominis*, éd. Matthaei (Magdebourg, 1802, réimp. Olms, 1967).

Nicomaque de Gerasa, *Introductio arithmetica*, éd. Hoche (Leipzig, 1866).

Nicomaque de Gerasa, *Manuale harmonicum in Musici Scriptores Graeci*, éd. C. von Jan, 1895.

Numénius, *Fragmenta*, in E. A. Leemans, Studie. . . (Bruxelles, 1937); éd. Des Places (Belles Lettres, 1973).

Olympiodore, *Commentarium in Platonis Phaedonem*, éd. Norvin (Leipzig, 1913).

Origène, *Entretiens avec Héraclide*, éd. Scherer (*S.C.* t. 67, 1960).

Philon, *De opificio mundi*, éd. Arnaldez, *in Œuvres de Philon d'Alexandrie* publiées sous la direction de R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux (t. 1, Paris, 1961).

Philon, *De aeternitate mundi*, éd. Arnaldez et Pouilloux (*ibid.* t. 30, Paris, 1969).

Philon, *Legum allegoriae*, éd. Mondésert (*ibid.* t. 2, Paris 1962).

Physici et Medici Graeci Minores, éd. J. Ideler (Berlin, 1841).

Platon, *Timée,* éd. Rivaud (Belles Lettres).

Platon, *République,* éd. Chambry (Belles Lettres, 3 vol.).

Platon, *Phèdre,* éd. Robin (Belles Lettres).

Platon, *Cratyle,* éd. Méridier (Belles Lettres).

Pline l'Ancien, *Naturalis historiae lib. II,* éd. Beaujeu (Belles Lettres).

Plotin, *Ennéades,* éd. Bréhier (6 vol. Belles Lettres).

Plutarque, *Quaestiones convivales,* éd. Hubert (*Moralia,* t. 2, 4, Leipzig, 1938).

Plutarque, *De animae procreatione in Timaeo,* éd. Hubert (*Moralia,* t. 6, 1, Leipzig, 1959, p. 143-194).

Poimandres, éd. Festugière-Nock (*Hermès Trismégiste,* coll. des Univ. de France, t. 1, Belles Lettres).

Pompeius, *Commentum in Artem Donatis,* éd. Keil (*G.L.* t. 5, p. 95 sq.).

Porphyre, *In Aristotelis categorias comm.* éd. A. Busse (*C.A.G.* t. 4, 1, 1887).

Porphyre, *In Harmonica Ptolemaei comm.,* éd. J. Düring (Göteborg, 1932).

Porphyre, *In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta,* éd. A. R. Sodano (Naples, 1964).

Porphyre, Σύμμικτα ζητήματα: cf. Dörrie, H.

Porphyre, *Sententiae,* éd. Mommert (Leipzig, 1907).

Porphyre, *Opuscula tria: Vita Pythagorae, De abstinentia, Epistola ad Marcellam,* éd. A. Nauck (Leipzig, 1860).

Porphyre, *Porphyrii opuscula: De antro nympharum...,* éd. A. Nauck (Leipzig, 1886).

Porphyre, *Ad Gaurum,* éd. K. Kalbfleisch (*Die neuplatonische fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift* Πρὸς Γαῦρον, Berlin, 1895).

Porphyre, *Adversus Boethum De Anima* (fragm. dans Eusèbe, *Praep. Evang.* 11, 28, 1).

Porphyre, *De cultu simulacrorum* (Περὶ ἀγαλμάτων), éd. J. Bidez (*Vie de Porphyre,* Gand, 1913, p. 1* sq.).

Porphyre, *De regressu animae* (fragm. dans Augustin, *De civit. Dei,* 10, rassemblés par J. Bidez, *Vie de Porphyre,* p. 27*-44*).

Porphyre, *Vita Plotini* en tête de l'éd. Bréhier de Plotin (Belles Lettres, t. 1).

Priscien, *Opera*, éd. Keil (*G.L.* t. 31).

Proclus, *In Platonis rem publicam*, éd. Kroll (2 vol. Leipzig, 1899-1901) — trad. Festugière (3 vol. Paris, 1970).

Proclus, *In Platonis Timaeum*, éd. Diehl (3 vol. Leipzig, 1903-1906); trad. Festugière (5 vol. Paris, 1966).

Ptolémée, *Syntaxis Mathematica*, éd. Heiberg (3 vol. Leipzig).

Ptolémée, *Tetrabiblos*, éd. Robbins (Loeb, 1956).

Quintilien, *Institutio oratoria*, éd. Rademacher (2 vol. Leipzig, 1907, réimp. 1935).

Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, éd. Vessereau (Belles Lettres).

Salloustios, *De diis et mundo*, éd. Rochefort (Belles Lettres).

Sénèque, *Epistulae ad Lucilium*, éd. Préchac-Noblot (5 vol. Belles Lettres).

Sénèque, *Consolatio ad Marciam*, éd. Waltz (*Dialogues*, t. 3, Belles Lettres).

Servius, *In Vergilii carmina commentarii*, éd. Thilo (3 vol. Leipzig, 1881-1887, réimp. Olms 1961).

Stobée, *Eclogae physicae et ethicae*, éd. Wachsmuth (4 vol. Berlin, 1884-1912, réimp. Weidman, 1958).

Suétone, *Suetonii reliquiae*, éd. Reifferscheid (Leipzig, 1860).

Symmaque, *Opera*, éd. Seeck (*M.G.H. Auctores antiquissimi*, t. 6, 1, 1883).

Tertullien, *De anima*, éd. J. H. Waszink (éd. anglaise, Amsterdam, 1947).

Théon de Smyrne, *Expositio doctrinarum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, éd. Hiller (Leipzig, 1878).
— trad. française de J. Dupuis (Paris, 1892).

Tite Live, *Liber I*, éd. J. Bayet (Belles Lettres).

Victorinus, *Ars grammatica*, éd. Keil (*G.L.* t. 6, p. 3 sq.).

Xénophon, *Convivium*, éd. Ollier (Belles Lettres).

2. DICTIONNAIRES, MANUELS ET OUVRAGES GENERAUX

Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vol. Paris, 1879-1882.

BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie*, t. 1, *L'Antiquité et le Moyen-Age*, Fasc. 1 et 2, 6° éd. Paris, 1951-1953.

DANIÉLOU, J. et MARROU, H., *Nouvelle histoire de l'Eglise*, t. 1, *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris 1963.

DAREMBERG, C. et SAGLIO, E., *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, 9 vol. Paris, 1871-1919.

JONES, A. H. M., MARTINDALE, J. R. et MORRIS, J., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 1, *A.D.* 260-395, Cambridge 1971.

KEIL, H., *Grammatici Latini*, 8 vol. Leipzig, 1857-1870 (réimp. Olms 1961).

LATTE, K., *Römische Religionsgeschichte* (Handbuch der Altertumswissenschaft beg. von I. von Muller), t. 5, 4, Munich 1960.

MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. 4: *Le Donatisme*, Paris 1912; t. 5: *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes*, Paris 1920; t. 6: *Littérature donatiste au temps de saint Augustin*, Paris 1922; t. 7: *Saint Augustin et le Donatisme*, Paris 1923.

PAULY'S, *Real—Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, Stuttgart, 1893 (abrév. *P.W.*).

PICHON, R., *Histoire de la Littérature latine*, Paris 1912.

PIGANIOL, A., *L'Empire chrétien*, 2° éd. mise à jour par A. Chastagnol, Paris 1972.

SANDYS, J. E., *A History of Classical Scholarship*, 3 vol. 3° éd. Cambridge 1920.

SCHANZ-HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur*, 4-er Teil: *Die römische Literatur von Constantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians*, 2 vol., München 1914-1920 (réimp. 1959) (abrév. *G.R.L.*).

SEECK, O., *Regesten der Kaiser und Päpste*, Stuttgart, 1919.

STEIN, E., *Histoire du Bas Empire*, t. 1: *De l'Etat romain à l'Etat byzantin, 284-476*, éd. française par J. R. Palanque, 2 vol., Paris 1959.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 5 vol., 3° éd. Leipzig 1877-1882.

3. ETUDES PARTICULIERES

Alföldi, A., *Die Kontorniaten, ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum* (Festschr. der ungar. numismat. Gesellschaft zur Feier ihres vierzigjährigen Bestehens), Budapest-Leipzig 1943.

Allers, R., *Microcosmus from Anaximander to Paracelsus,* dans *Traditio,* t. 2, 1944, p. 319-407.

Altheim, F., *Die Soldatenkaiser,* Frankfurt 1939.

Altheim, F., *Aus Spätantike und Christentum,* Tübingen 1951.

Altheim, F., *La Religion romaine antique,* trad. française, Paris 1955.

Altheim, F. und Stiehl, R., *Die Araber in der Altenwelt,* Band 3: *Anfänge der Dichtung der Sonnengott. Buchreligionen,* Berlin 1966.

Altmann, G., *De Posidonio Timaei Platonis commentatore,* Berlin 1906.

Andrews, M. C., *The Study and Classification of the Medieval Mappae Mundi,* dans *Archaeologia,* t. 75, 1925, p. 61-76.

von Arnim, H., Art. *Kolotes,* dans *P.W.* t. 11, 1, 1921, p. 1120-1122.

Baehrens, W. A., *Cornelius Labeo atque ejus Commentarius Vergilianus,* Gent, 1918.

Bardon, H., *La littérature latine inconnue,* Paris 1952.

Barwick, K., *Remmius Palaemon und die römische Ars Grammatica,* Leipzig, 1922.

Beutler, R., Art. *Numenius,* dans *P.W.* sup. 7, 1940, p. 664-678.

Beutler, R., Art. *Porphyrios,* dans *P.W.* t. 22, 1, 1953, p. 175-313.

Beutler, R., *C.R.* de Leemans, Studie. . . dans *Gnomon,* t. 16, 1940, p. 111-115.

Bidez, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien,* Gand, 1913 (réimp. Olms 1964).

Bitsch, F., *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis,* *Diss.* Berlin 1911.

Bloch, H., *A new Document of a Last Pagan Revival in the West (393-394 A.D.),* dans *H.Th.R.* t. 38, 1945, p. 199-241.

Bluhme, F., *De Johannis Laur. Lydi libris* Περὶ μηνῶν *observ. capita duo,* Halle, 1906.

Blum, C., *Studies in the Dream-Book of Artemidorus,* Uppsala, 1936.

Boehm, B., *De Cornelii Labeonis aetate,* Königsberg, 1913.

Boissier, G., *La Fin du Paganisme, Etude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe siècle,* 2 vol., Paris 1891.

Boll, F., Art. *Hebdomas,* dans *P.W.* t. 7, p. 2561-2570.

Borghorst, G., *De Anatolii fontibus,* Diss. Berlin 1905.

Bouché-Leclercq, A., *L'Astrologie grecque,* Paris 1899.

Bousset, W., *Hauptprobleme der Gnosis,* Göttingen, 1907.

Bousset, W., *Zur Dämonologie der späteren Antike,* dans *A.R.W.* t. 18, 1915, p. 134-172.

Boyancé, P., *Etudes sur le Songe de Scipion, Essai d'histoire et de psychologie religieuse,* Paris 1936.

Boyancé, P., *Sur le Songe de Scipion 26-28,* dans *A.C.* t. 11, 1942, p. 5-22.

Boyancé, P., *La théorie de l'âme chez Lucrèce,* dans *B.A.G.B. sup. Lettres d'humanités,* t. 17, 1958, p. 30-49.

Boyancé, P., *Lucrèce et l'Epicurisme,* Paris, 1963.

Bréhier, E., *La Philosophie de Plotin,* Paris, 1928.

Buffière, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Paris, 1956.

Cameron, A., *The Date and Identity of Macrobius,* dans *J.R.S.* 1966, p. 25-38.

Cameron, A., *Macrobius. Avienus and Avianus,* dans *C.Q.* t. 17, 2, Nov. 1967, p. 385-399.

Cameron, A., *The Treatise De Verbo, B.I.C.S.* t. 14, 1967, p. 91 sq.

von Campenhausen, H., *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker,* Berlin-Leipzig, 1929.

Causeret, C., *Etude sur la langue de la rhétorique et de la critique littéraire chez Cicéron,* Paris, 1886.

Chastagnol, A., *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas Empire,* dans *R.E.A.*, t. 58, 1956, p. 241-253.

Chastagnol, A., *La carrière du proconsul d'Afrique M. Aurelius Consius Quartus,* dans *Lybica,* t. 7, 1959, p. 191-203.

Chastagnol, A., *La Préfecture urbaine à Rome sous le Bas Empire,* Paris, 1960.

CHASTAGNOL, A., *La famille de Caecinia Lolliana, grande dame païenne du IV^{e} siècle ap. J.C.*, dans *Latomus*, t. 20, fasc. 4, 1961, p. 744-758.

CHASTAGNOL, A., *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas Empire*, Paris, 1962.

CHASTAGNOL, A., *Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernementale à l'époque de Théodose*, dans *Empereurs Romains d'Espagne* (colloques internationaux du C.N.R.S.), éd. du C.N.R.S., 1965, p. 269-292.

CHASTAGNOL, A., *Le Sénat romain sous le règne d'Odoacre, Recherches sur l'épigraphie du Colisée au V^{e} siècle*, Bonn, 1966.

CHASTAGNOL, A., *Le repli sur Arles des services administratifs gaulois en l'an 407 avant notre ère*, dans *R.H.* t. 249, 1973, p. 23-40.

COHN, Art. *Didymos*, dans *P.W.* t. 5, 1, 1903, *sub* n. 8, p. 445-472, et *sub* n. 10, p. 473-474.

CONGER, G. P., *Theories of Macrocosmus in the History of Philosophy*, New York, 1922.

CONGAR, Y., Introduction aux *Traités antidonatistes de saint Augustin*, t. 1, dans *B.A.*, vol. 28, Paris 1963.

COURCELLE, P., *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, 2^{o} éd., Paris, 1948 (abrév. *L.G.*).

COURCELLE, P., *Histoire littéraire des grandes invasions*, Paris, 1948.

COURCELLE, P., *Interprétations néo-platonisantes du Livre VI de l'Enéide* (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 3), Vandœuvres-Genève, 1955, p. 95-136.

COURCELLE, P., *Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 22, 1955, p. 5-74.

COURCELLE, P., *Nouveaux aspects du Platonisme chez saint Ambroise*, dans *R.E.L.* t. 34, 1956, p. 220-239.

COURCELLE, P., *La postérité chrétienne du Songe de Scipion*, dans *R.E.L.* t. 36, 1958, p. 205-234.

COURCELLE, P., *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison*, dans *R.E.L.* t. 43, 1965, p. 406-443.

CRONERT, W., *Kolotes und Menedemos*, dans *Stud. 2, Paleographie und Papyruskunde*, t. 6, Leipzig, 1906.

CUMONT, F., *Textes et monuments funéraires relatifs au culte de Mithra*, Bruxelles, 1899.

CUMONT, F., *Le mysticisme astral dans l'Antiquité*, dans *B.A.B.*, 1909, p. 256-286.

CUMONT, F., *La théologie solaire du Paganisme romain* (Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, t. 12, 2° partie), Paris, 1913, p. 447-479.

CUMONT, F., *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, dans *R.E.G.* t. 32, 1919, p. 113-120.

CUMONT, F., *Afterlife in Roman Paganism, Lectures delivered at Yale University*, New Haven, 1922.

CUMONT, F., *Les religions orientales dans le Paganisme romain*, Paris, 1929.

CUMONT, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.

CUMONT, F., *Lux Perpetua*, Paris, 1949.

CUQ, E., *Un nouveau vice-préfet du prétoire*, dans *C.R.A.I.* 1912, p. 372-284.

CURTIUS, E., *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, éd. française, Paris, 1956.

DAIN, A., *Les manuscrits*, Paris, 1964.

D'ALTON, F., *Roman literary Theory and Criticism, A Study in Tendencies*, réimp. New York, 1962.

DELATTE, A., *Etudes de Littérature pythagoricienne*, dans *B.E.P.H.* fasc. 217, Paris, 1915.

DELBRÜCK, R., *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*, Berlin-Leipzig, 1927-1928.

DE LEY, H., *Le Traité sur l'emplacement des Enfers*, dans *A.C.* t. 37, 1967, p. 190-208.

DE LEY, H., *Macrobius and Numenius, A study of Macrobius' In Somn. 1, c. 12*, (*Latomus*, vol. 125), Bruxelles, 1972.

DEMANDT, A., *Zeitkritik und Geschichtbild im werk Ammians*, Diss. Heft 5, Bonn, 1965.

DEMOUGEOT, E., *De l'unité à la division de l'Empire romain (395-410), Essai sur le gouvernement impérial*, Paris, 1951.

DEN BRUWAENE, M. V., Ψυχή *et* νοῦς *dans le Somnium Scipionis de Cicéron*, dans *A.C.* t. 8, 1939, p. 127-152.

DESMOULIEZ, A., *Cicéron et son goût*, thèse dactylographiée, Paris, 1970.

DE VEER, A. C., *Une mesure de tolérance de l'Empereur Honorius*, dans *Revue des Etudes Byzantines*, t. 24, 1966 = *Mélanges V. Grumel*, t. 1, p. 189-195.

DICKS, D. R., *The Geographical fragments of Hipparchus, edited with an Introduction and Commentary*, Londres, 1960.

DILL, S., *Roman Society in the last Century of the Western Empire*, New York, 1958.

DODDS, E., *Numenius and Ammonius*, dans *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 5), Genève-Vandœuvres 1960, p. 1-62.

D'OOGE, M. L., *Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic with Studies in Arithmetic, by M. L. D'ooge, F. E. Robbins and L. Ch. Karpinski*, New York, 1926.

DÖRRIE, H., *Porphyrios «Symmikta Zetemata»* («Zetemata», t. 20), Munich, 1959.

DÖRRIE, H., *Kontroversen um die Seelenwanderung im Kaiserzeitlichen Platonismus*, dans *Hermes*, t. 85, 4, 1957, p. 414-435.

DÖRRIE, H., *Die Lehre von der Seele* (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 12), Vandœuvre-Genève, 1965, p. 168-191.

DREYER, J., *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*, Cambridge, 1906.

DUHEM, P., *Le Système du Monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 3 vol. Paris 1913-1917 (réimp. 1958).

DU MESNIL DU BUISSON, R., *De Shadrafâ, dieu de Palmyre, à Ba'al Shamîm, dieu de Hatra, aux IIe et IIIe siècles ap. J.C.* (Mélanges de l'Université saint Joseph, t. 38), Beyrouth, 1962, p. 141-160.

DUNLAP, J., *The Office of the Great Chamberlain in the Later Roman Empire and Byzantine Empire*, University of Michigan (Stud. Human. Series, t. 14), 1924.

DUPUIS, J., *Théon de Smyrne, philosophe platonicien, Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon, traduit pour la première fois en Français*, Paris, 1892.

EDELSTEIN, L., *The Philosophical System of Posidonius*, dans *A.J.P.* t. 47, 1936, p. 86-325.

ELFERINK, M. A., *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden, 1968.

ENSSLIN, W., Art. *Macrobius* (4), dans *P.W.* t. 14, 1, 1928, p. 169.

ENSSLIN, W., Art. *Postumianus* (3), dans *P.W.* t. 22, 1, 1954, p. 890.

ENSSLIN, W., Art. *Maximianus* (8), dans *P.W.* t. 14, 2, 1930, p. 2533.

ERNOUT, A., et MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4e éd. Paris, 1959-1960.

EVANS, G., *The Astronomy of Heraclides Ponticus*, dans *C.Q.* t. 20, 1, Mai 1970, p. 102-111.

FESTUGIÈRE, A., *La doctrine des Viri novi sur l'origine et le sort des âmes*, dans *Mémorial Lagrange*, p. 97-132; repris dans *Hermétisme et Mystique païenne*, Paris, 1967, p. 261-312.

FESTUGIÈRE, A., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol. Paris, 1944-1954.

FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vol. Paris, 1959.

FORTIN, P., *Christianisme et culture philosophique au Ve siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, 1959.

FREND, W. H. C., *The Donatist Church, A movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952.

FRIDH, A. J., *Etudes critiques et syntaxiques sur les Variae de Cassiodore*, Göteborg, 1950.

FRIES, C., *De M. Varrone a Favonio Eulogio expresso*, dans *Rh.M.* t. 58, 1903, p. 115-125.

FRIES, C., *Zu Macrobius, Sat. 1, 17-23*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. 47, 1929, p. 1342-1344.

FUHRMANN, M., *Macrobius und Ambrosius*, dans *Philologus*, t. 107, 1963, p. 301-309.

GEIGER, A., *The Origin of the Soul, An Augustinian Dilemma* (*Excerptum*), Romae (Typis Pont. Univ. Greg.), 1957.

GEORGII, H., *Zur Bestimmung der Zeit des Servius*, dans *Philologus*, t. 71, 1912, p. 518-526.

GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 3e éd. Paris, 1949.

GILSON, E., *La Philosophie au Moyen Age*, 2e éd. Paris, 1962.

GINZEL, F. K., *Handbuch der Chronologie*, Leipzig, 1911.

GUNDEL, H., Art. *Planeten*, dans *P.W.* t. 20, 2, 1950, p. 2017-2185.

HADOT, P., *Citations de Porphyre dans Augustin, à propos d'un ouvrage récent*, dans *R.E.Aug.* t. 6, 1960, p. 205-244.

HADOT, P., *Porphyre et Victorinus*, 2 vol. (Etudes augustiniennes) Paris, 1968.

HADOT, P., *Marius Victorinus, Recherches sur sa vie et ses œuvres* (Etudes augustiniennes), Paris, 1971.

HADOT, P. et PUECH, H. C., *L'entretien d'Origène avec Héraclide et le Commentaire de saint Ambroise sur l'Evangile de saint Luc*, dans *V.Chr.* t. 13, 1959, p. 204-234.

HALSBERGHE, G. H., *The Cult of Sol invictus*, dans *E.P.R.O.E.R.* t. 23, Leiden, 1972.

HAHN, A., *De Censorini fontibus*, Iéna, 1905.

HARDER, M., *Ueber Ciceros Somnium Scipionis*, dans *Schriften der Königsb. gel. Gesellsch. Geisteswiss.* Kl. 6, 3, 1929.

HARTKE, W., *Zwei Fragen um Nicomachus Flavianus*, dans *Klio*, t. 31, 1938, p. 430-436.

HAURY, A., *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Leiden, 1955.

HEATH, T. L., *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus*, Oxford, 1913.

HEATH, T. L., *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921.

HEATH, T. L., *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, Cambridge, 1926.

HENRY, P., *Plotin et l'Occident*, (Spicilegium sacrum Lovaniense), Louvain, 1934.

HERMANN, L., *Claudius Antonius et la crise religieuse de 394 ap. J.C.*, dans *Mélanges H. Grégoire* (Annales de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université libre de Bruxelles, t. X), Bruxelles, 1950, p. 329-342.

HOCHREITER, F., *Die Relation des Symmachus für die Wiederrichtung des Altares der Viktoria und die Gegenschriften des Ambrosius und Prudentius*, Diss. Innsbruck, 1951.

HOVEN, R., *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà* (Bibliothèque de la Fac. de Phil. et des Lettres de l'Univ. de Liège, fasc. 197), Paris, 1971.

HUBEAUX, J., *Rome et Véies*, Paris, 1958.

HUBERT, K., *Zur indirekten Ueberlieferung der Tischgespräche Plutarchs*, dans *Hermès*, t. 73, 1938, p. 307-317.

HUG, Art. *Symposion Literatur*, dans *P.W.* t. 4, A 2, p. 1274-1282.

HULTSCH, Art. *Astronomie*, dans *P.W.* t. 2, 2, 1896, p. 1828-1862.

IDELER, J. L., *Physici et medici Graeci minores*, Berlin, 1841.

ITARD, J., *Les livres arithmétiques d'Euclide*, Paris, 1961.

JAEGER, W., *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.

JAHN, O., *Ueber die Subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker*, dans *Ber. über die Verh. der sächs. Ges. der Wissenschafter, Philolog. hist. Kl.* t. 3, 1851, p. 327-372.

JEAUNEAU, E., *Macrobe, source du Platonisme chartrain*, dans *Studi Medievali*, 3-a Serie, t. 1, 1, 1960, p. 3-24.

JOCELYN, H. D., *Ancient Scholarship and Virgil's use of Republican Latin Poetry*, dans *C.Q.* t. 14, 2, 1964, p. 280-295, et t. 15, 1, 1965, p. 126-144.

JONES, W. R., *Avianus, Flavianus, Theodosius and Macrobius*, dans *Mélanges B. E. Perry*, (Illinois Studies in Lang. and Linguistics, t. 58), 1969.

KAHL, W., *Cornelius Labeo* (*de Macrobio Labeonis compilatore*), dans *Philologus*, t. 5 (sup. 5), 1889, p. 726-728.

KIRSOPP MICHELS, A., *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton, 1967.

KLEIN, R., *Symmachus*, Darmstadt, 1971.

KROLL, W., *Die Zeit des Cornelius Labeo*, dans *Rh.M.*, t. 71, 1916, p. 309-357.

KROLL, W., Art. *Rhetorik*, dans *P.W.* sup. 7, 1940, p. 1079.

LABRIOLLE, P. DE, *La réaction païenne, Etude sur la polémique anti-chrétienne*, Paris, 1934.

LAMBERT, C., *La grammaire latine selon les grammairiens latins du IVe et du Ve siècle*, dans *Revue bourguignonne publiée par l'Université de Dijon*, t. 18, 1908, 1-2.

LAMBRECHTS, P., *Op de grens van heidendom en christendom*, dans *M.K.V.A.W.*, Letteren 17, nº 3, 1955.

LANCEL, S., *Actes de la Conférence de Carthage*, 3 vol. parus, dans *S.C.* t. 194-195, Paris, 1972-1975.

LEEMANS, E. A., *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Brussels, 1937.

LEROY LADURIE, E., *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, 1967.

LESCHI, L., *Le dernier Proconsul païen de la province d'Afrique* (*418 ap. J.C.*), (Etudes d'épigraphie . . .), Paris, 1957.

LEWY, H., *Chaldean Oracles and Theurgy,* dans *I.F.A.O.* (*Recherches d'Archéologie, de Philosophie et d'Histoire,* t. 13), Le Caire, 1956.

LINKE, H., *Quaestiones de Macrobii Saturnaliorum fontibus,* Diss., Breslau, 1880.

LINKE, H., *Ueber Macrobius «Kommentar zu Cicero Somnium Scipionis»,* dans *Philologus, Abhandl. Martin Hertz zum 70. Geburtst. dargebracht,* Berlin, 1880, p. 240-256.

LITTE, TH., *De Verrii Flacci et Cornelii Labeonis fastorum libris,* Bonn, 1904.

LÖDGBERG, G., *In Macrobii Saturnalia adnotationes,* Diss. Uppsala, 1936.

LO MENZO RAPISARDA, G., *La Personalità di Simmaco e la III. Relatio,* Catania, 1967.

MAC GEACHY, J. A., *Quintus Aurelius Symmachus and the Senatorial Aristocracy of the West,* Chicago, 1942.

MALUNOWICZ, L., *De ara Victoriae in Curia Romana quomodo certatum sit,* Wilno, 1937.

MARACHE, R., *La critique littéraire de langue latine et le développement du goût archaïsant au IIe siècle de notre ère,* Rennes, 1952.

MARROU, H., *Autour de la bibliothèque du pape Agapit,* dans *M.E.F.R.,* 1931, p. 124-169.

MARROU, H., Μουσικὸς ἀνήρ, *Etude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires des Romains,* Grenoble, 1938, réimp. Rome 1964.

MARROU, H., *La technique du livre à l'époque patristique,* dans *V. Chr.* t. 3, 1949, p. 208-224.

MARROU, H., *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* 4e *éd. augmentée d'une Retractatio,* Paris, 1958.

MARROU, H., *Histoire de l'Education dans l'Antiquité,* 7e éd. Paris, 1965.

MARTIN, J., *Symposion, Die Geschichte einer literarischen Form,* Paderborn, 1931.

MARTIN, TH. H., *Theonis Smyrnaei Liber de Astronomia,* Paris, 1849.

MARTIN, TH. H., *Mémoire sur cette question: La précession des équinoxes a-t-elle été connue des Egyptiens ou de quelqu'autre* *peuple avant Hipparque?* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, t. 8, 2° partie), Paris, 1869.

MARX, F. Art. *Avienus* (*Rufus Festus Avienus*), dans *P.W.* t. 2, 2, 1896, p. 2386-2391.

MAZZARINO, S., *La politica religiosa di Stilicone,* dans *R.I.L.* 1938, p. 256 sq.

MAZZARINO, S., *Stilicone, Le crisi imperiale dopo Teodosio,* Roma, 1942.

MERKI, H., Ὁμοίωσις Θέῳ, *Von der platonischen Angleichung an Gott bis zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (*Paradosis* 7), Fribourg (Suisse) 1952.

MERLIN, A., *Base honorifique découverte à Souk-el-Abiod* (*Pupput*) *et dédiée à l'empereur Arcadius,* dans *C.R.A.I.*, 1912, p. 115-116.

MESLIN, M., *La fête des Kalendes de Janvier dans l'Empire Romain, Etude d'un rituel de Nouvel An* (Latomus, vol. 115), 1970.

MOMMSEN, TH., *Die Römische Chronologie bis auf Caesar,* Berlin, 1859.

MOMMSEN, TH., *Gesammelte Schriften,* 7 vol. Berlin, 1905-1910.

MRAS, K., *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium, Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5-Jahrhunderts N. Chr., S.P.A.W. Phil. Hist. Klasse,* 1933, p. 232-288.

NICOLAAS, T. W. J., *Praetextatus,* Amsterdam, 1940.

NIGGETIET, F., *De Cornelio Labeone,* Münster, 1908.

NORDEN, E., *Die Antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance,* Leipzig, 1898.

NORDEN, E., *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI,* 3e éd. Berlin, 1927.

O'MEARA, J. J., *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine,* Paris, 1959.

PALANQUE, J. R., *Saint Ambroise et l'Empire Romain,* Paris, 1933.

PALANQUE, J. R., *Essai sur la Préfecture du Prétoire du Bas Empire,* Paris, 1933.

PALANQUE, J. R., *Le transfert de la Préfecture des Gaules de Trêves à Arles,* dans *R.E.A.*, t. 26, 1934, p. 359-365.

PALANQUE, J. R., *De la paix constantinienne à la mort de Théodose,* dans *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours,* sous la direction de A. Fliche et de V. Martin, t. 3, Paris, 1947.

PALANQUE, J. R., *Du nouveau sur la date du transfert de la Préfecture des Gaules de Trêves à Arles*, dans *Mélanges Ed. Baratier* (= Provence Historique t. 23), Marseille, 1973, p. 29-38.

PALLU DE LESSERT, A., *C.R.* de Borghesi, Les Préfets du Prétoire. . ., dans *Nouvelle Revue de droit français et étranger*, 1899, p. 248-254.

PALLU DE LESSERT, A., *De la compétence respective du Proconsul et du Vicaire d'Afrique dans les démêlés donatistes*, dans *Mémoires de la Sté Nle des Ant.*, t. 60, 1901, p. 175 sq.

PALLU DE LESSERT, A., *Fastes des provinces africaines* (*Proconsulaire, Numidie, Mauritanie*) *sous la domination romaine*, 2 vol. Paris, 1901.

PALLU DE LESSERT, A., *Inscription latine de Souk-el-Abiod*, dans *B.S.A.F.*, 1912, p. 363-365.

PASCHOUD, F., *Roma aeterna*, Neuchâtel, 1967.

PÉPIN, J., *C.R.* de H. Dörrie, *Symmikta Zetemata. . .*, dans *R.E.A.* t. 63, p. 158 sq.

PÉPIN, J., *Mythe et Allégorie*, Paris, 1958.

PÉPIN, J., *Théologie cosmique et Théologie Chrétienne*, Paris, 1964.

PÉPIN, J., *Porphyre, exégète d'Homère*, (Entretiens sur l'Antiquité classique, vol. 12), Vandœuvres-Genève, 1965, p. 231-266.

POINSSOT, L., *La carrière de trois proconsuls d'Afrique contemporains de Dioclétien*, dans *M.S.A.F.* t. 76, 1919-1923, p. 264-341.

PORTALIÉ, E., Art. *Augustin*, dans *D.Th.C.* t. 1, 1903, c. 2268-2472.

PRAECHTER, K., *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus, Genethliacon Carl Robert*, Berlin, 1910.

PRAECHTER, K., *Eine Stelle Varros zur Zahlentheorie*, dans *Hermès*, t. 46, 1911, p. 407-413.

PUECH, H. C., *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949.

PUECH, H. C., *Plotin et les Gnostiques* (Entretiens sur l'Antiquité classique, vol. 5), Vandœuvres-Genève, 1957, p. 161-190. En collaboration avec P. Hadot, voir ce nom.

RABE, *Prolegomenon sylloge*, Leipzig, 1931.

RABENALD, F., *Quaestionum Solinianarum capita tria*, Halle, 1909.

RAVAISSON, F., *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 vol. Paris, 1837-1846.

Reinach, Th., *La Musique des Sphères*, dans *R.E.G.* t. 13, 1900, p. 432-449.

Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie, Neue Untersuchungen über Poseidonios*, Munich, 1926.

Richard, J. C., *Le Calendrier préjulien*, dans *R.E.L.* t. 46, 1968, p. 54-61.

Riché, P., *Education et Culture dans l'Occident barbare, VI-VIII^e siècles*, Paris, 1962.

Rivaud, A., Edition du *Timée*, Belles Lettres.

Robbins, F. E., *Posidonius and the Source of the Pythagorian Arithmology*, dans *C. Ph.* t. 15, 4, 1920, p. 309-322.

Robbins, F. E., *The Tradition of Greek Arithmology*, dans *C.Ph.* t. 6, 1921, p. 97-123.

Robinson, D. N., *An Analysis of the Pagan Revival of the Late Fourth Century with Special Reference to Symmachus*, dans *T.A.Ph.A.* t. 46, 1915, p. 87 sq.

Rohde, E., *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, éd. française, Paris, 1952.

Roland Gosselin, B., *La Morale de saint Augustin*, Paris, 1925.

Romano, D., *Simmaco*, Palermo, 1955.

Ronconi, A., *Cicerone, Somnium Scipionis, Introduzione e Commento*, Florence, 1961.

Roscher, W. H., *Die Hebdomadenlehre der Griechischen Philosopher und Aertzte, Ein Beitrag zur Geschichte der Griechischen Philosophie und Medizin*, dans *A.K.S.G.W. Phil. Hist. Klasse*, t. 24, 6, Leipzig, 1906.

Roscher, W. H., *Die Hippokratische Schrift von Siebenzahl*, Paderborn, 1913.

Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, t. 1: *From Homer to Omar Khayyam*, Baltimore, 1927, p. 330-344.

Schedler, Ph. M., *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Mittelalters*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. 13, 1, Münster in W., 1916.

Schemmel, F., *Die Hochschule von Konstantinopol in IV und V Jahrhundert*, dans *Neue Jahrbücher für Klassische Altertumsgeschichte und Deutsche Litteratur*, t. 22, 1908, p. 507 sq.

SCHLISSEL VON FLESCHENBERG, O., *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade,* Athènes, 1928.

SCHOEMANN, G. F. C., *Commentatio Macrobiana,* Diss. Greifswald, 1871.

SCHRADER, *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae,* Leipzig, 1880-1882.

SEECK, O., *Zur Chronologie und Quellenkritik des Amm. Marc.,* dans *Hermès,* t. 41, 1906, p. 431-539.

SEECK, O., *Die Briefe des Libanios zeitlich geordnet,* Leipzig, 1906.

SEYRIG, H., *Antiquités syriennes 95, Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine,* dans *Syria,* t. 48, 1971, fasc. 3-4, p. 337-373.

SHERIDAN, J. J., *The Altar of the Victory, Paganism's last Battle* (*L'Antiquité classique,* t. 35), 1966, p. 186-206.

SIMON, M., *Hercule et le Christianisme,* Paris, 1955.

SODANO, A. R., *Per un' edizione critica dei frammenti del commento di Porfirio al Timeo,* dans *Atti dell' Accademia pontaniana,* Naples (N.S. 12), 1963.

SODANO, A. R., *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta,* Naples, 1964.

SODANO, A. R., *Porfirio, commentatore di Platone,* (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 12), Vandœuvres-Genève 1965, p. 195-223.

STAHL, W. H., *Astronomy and Geography in Macrobius,* dans *T.A.P.A.* t. 73, 1942, p. 232-258.

STAHL, W. H., *Roman Science, Origins, Development and Influences to the Later Middle Ages,* Madison, 1962.

STEIN, E., *Untersuchungen zur spätrömischen Verwaltungsgeschichte,* dans *Rh.M.* 1925, p. 347-394.

STEIN, E., *C.R.* de J. R. Palanque, Essai sur la Préfecture. . ., dans *Byzantion,* t. 9, 1934, p. 327-353.

STERN, H., *Le calendrier de 354,* Paris, 1953.

STETTNER, W., *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern,* dans *Tübinger Beiträge zum Altertumwiss.* t. 22, Stuttgart-Berlin, 1934.

STIEHL, R., En collaboration avec F. Altheim, voir ce nom.

SÜNDWALL, J., *Weströmische Studien,* Berlin, 1915.

Sündwall, J., *Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums*, Helsingfors, 1919.

Switalski, B. W., *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters), Münster, 1902.

Tannery, P., *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1888.

Tannery, P., *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1893.

Tannery, P., *Mémoires scientifiques*, publiés par Heiberg et Zeuthen, t. 1 à 7, Paris, 1910-1925.

Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.

Thalamas, A., *La Géographie d'Eratosthène*, Versailles, 1921.

Theiler, W., *C.R.* de Schlissel von Fleschenberg, *Marinos von Neapolis* . . . dans *Gnomon*, t. 5, 1929, p. 307-317.

Theiler, W., *Porphyrios und Augustin*, dans *Schriften der Königsberg. Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaft. Kl.* 10, 1, Halle, 1933.

Theiler, W., *Ammonios und Porphyrios* (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 7), Vandœuvres-Genève, 1965, p. 97 sq.

Theiler, W., *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966.

Traube, L., *Varia Libamenta critica*, Diss. Münich, 1883.

Trouillard, J., *La purification plotinienne*, Paris, 1955.

Tuerk, E., *Macrobius und die Quellen seiner Saturnalien*, Diss. Freiburg in B. 1962.

Tuerk, E., *Les Saturnales de Macrobe, source de Servius Danielis*, dans *R.E.L.* t. 41, 1963, p. 327-349.

Uhlig, G., Εἶεν, *zu Apollonius Dyscolos*, dans *Rh.M.* t. 19, 1864, p. 33-48.

Van Berg, P. L., *Répertoire des sources grecques et latines* (*sauf le De Dea Syria*), dans *Corpus cultus Deae Syriae, 1. Les sources littéraires, première partie*, (E.P.R.O.E.R. t. 28), Leiden, 1972.

Van Winden, J. C. M., *Calcidius on Matter, his Doctrine and Sources, A Chapter in the History of Platonismus*, Leiden, 1965.

Vermaseren, M. J., *Corpus Inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, t. 1, Den Haag, 1956.

Volkman, R., *Die Rhetorik der Griecher und Römer*, 1901 (réimp. Hildesheim, 1963).

WASZINK, J. H., *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt* (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 3), Vandœuvres-Genève, 1955, p. 139-182.

WASZINK, J. H., *Studien zum Timaios Kommentar des Calcidius*, t. 1 : *Die erste Hälfte des Kommentars* (*mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele*), Leiden, 1964.

WASZINK, J. H., *Porphyrios und Numenius*, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. 12, Genève, 1965, p. 33-123.

WESSNER, P., Art. *Macrobius*, dans *P.W.*, t. 14, 1, 1928, p. 170-182.

WILLE, G., *Musica Romana*, Amsterdam, 1967.

WISSOWA, G., *De Macrobii Saturnaliorum fontibus*, Diss. Breslau, 1880.

WISSOWA, G., *Analecta Macrobiana*, dans *Hermes*, t. 16, 1881, p. 499-505.

WHITTAKER, TH., *Macrobius, or Philosophy, Science and Letters in the year 400*, Cambridge, 1923.

WRIGHT, J. K., *The geographical Lore in the Time of the Crusades*, New York, 1925.

WYTZES, J., *Der Streit um der Altar der Viktoria*, Amsterdam, 1936. *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom* (E.P.R.O.E.R. t. 56), Leiden 1977.

ZINTZEN, C., *Römisches und Neuplatonisches bei Macrobius*, dans *Politeia und Res Publica*, Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike, dem Andenken R. Starks gewidmet, hg. von P. Steinmetz, Palingenesia IV, Wiesbaden 1969, p. 357-376.

ZUDDAS DEL CHICCA, F., *Rassegna di studi Simmachiani*, dans *Studi Romani*, t. 20, 1972, p. 525-540.

INTRODUCTION

La fortune de Macrobe

Macrobe est un de ces écrivains de l'Antiquité dont la réputation a connu, au cours des siècles, d'étranges caprices. Le moyen-âge en fait son auteur favori: de Bède le Vénérable à saint Thomas, tout le monde le lit, le cite élogieusement comme une autorité en philosophie, en astronomie et même en théologie. Sa théorie des quatre ordres de vertus est classique dans les écoles. Les hommes de la Renaissance ne lui refusent pas non plus leur faveur: depuis l'édition *princeps* de 1472 il est vingt-sept fois édité ou réédité jusqu'à la célèbre édition d'Isaac Pontanus (1597). A l'époque classique l'intérêt pour cet auteur de la décadence faiblit: on réédite l'édition de Pontanus trois fois; trois éditions encore au XVIIIe siècle, c'est maigre. Au XIXe, Macrobe est édité dans les collections générales Firmin Didot, Nisard, Panckoucke, avec des traductions élégantes mais bien imprécises. Ludwig von Jan donne en 1848-52 sa remarquable édition commentée [1]. Dans la collection Teubner, F. Eyssenhardt publie un texte très insuffisamment établi [2]. Il faudra attendre 1963 pour qu'on dispose avec l'édition de J. A. Willis d'un texte enfin convenable [3]. Le lecteur anglais du *Commentaire au Songe de Scipion* peut aujourd'hui consulter la traduction de W. H. Stahl, agrémentée d'un excellent commentaire. Signalons enfin la très belle édition italienne, avec traduction et notes, que N. Marinone a donnée des *Saturnales* [4]. Mais depuis le début du XVIIe siècle, cela fait à peine quinze ou seize éditions complètes contre les vingt-huit du XVIe siècle [5]:

---

[1] 2 vol. Leipzig 1848-1852.

[2] Coll. Teubner, Leipzig, 1868-1893; elle est fondée sur le collationnement de deux manuscrits seulement.

[3] 2 vol. Leipzig, 1963.

[4] W. H. Stahl, *Macrobius, A Commentary on the Dream of Scipio*, translated with an Introduction and Notes, dans *Records of Civilization, Sources and Studies* 48, New York et Londres 1952-1966.
N. Marinone (éd.), *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, Turin, 1967.

[5] Sur les éditions anciennes des *Saturnales*, cf. N. Marinone, *ed. cit.* p. 83-84; pour le *Commentaire*, cf. W. H. Stahl, *ed. cit.* p. 61-65. Le texte lui-même

délaissé d'abord comme un auteur décadent Macrobe devient au XIXe siècle une des victimes de la *Quellenforschung*. Nous osons dire, pourtant, qu'il n'a mérité «ni cet excès d'honneur, ni cette indignité»; le regain de faveur, très modéré d'ailleurs, qu'il connaît depuis quelque quarante ans, nous paraît amplement justifié.

Macrobe et la Quellenforschung

L'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire au Songe de Scipion* offrait une cible de choix, il est vrai, aux attaques de la *Quellenforschung*: d'un côté il présente son œuvre comme une très vaste encyclopédie abordant les sujets les plus variés (astronomie, philosophie, théologie, sciences usuelles, chronologie, etc.) et prétend avoir pris ses renseignements chez une foule d'auteurs latins et grecs qu'il cite complaisamment: Pythagore, Héraclite, Xénophane, Platon, Aristote, Cléanthe, Epicure, Plotin parmi les philosophes; Homère, Hésiode, les tragiques grecs; parmi les Latins il multiplie les citations de poètes archaïques: Naevius, Ennius, Pacuvius, qui voisinent chez lui avec Lucrèce, Virgile et Juvénal. Il recourt à de savants astronomes comme Hipparque et Ptolémée, à des mythographes comme Apollodore et Cornélius Labéon; il puise dans les trois mille cinq cents volumes du prodigieux polygraphe que fut Didyme Chalcentère. Mais, d'un autre côté, pour peu qu'on y regarde de plus près, ses sources immédiates se réduisent à une collection très limitée: Aulu-Gelle, Plutarque et Suétone fournissent la matière de son érudition, Porphyre nourrit sa philosophie. Or le premier n'est cité qu'une fois, les deux suivants jamais et le nom du quatrième apparaît trois fois, à propos de points de détail, mais jamais lorsqu'il est la source manifeste de longs développements.

A vrai dire, cette façon de procéder n'est pas rare dans l'Antiquité: les auteurs anciens, à quelques exceptions près [6], ne citent guère leur source immédiate: à la fin de l'Empire la multiplication de lexiques, de recueils d'anecdotes, les doxographies de toutes sortes facilitent la tâche des compilateurs en les dispensant de

---

a fait depuis quelques années l'objet de recherches minutieuses de la part de J. Willis et de A. La Penna (cf. J. Heurgon, *C.R.* de l'éd. Willis, dans *REL*. t. 43 (1965), p. 558-563.

[6] Eusèbe de Césarée est la plus remarquable.

recourir aux sources. Dans ces compilations de compilations, il devient très difficile de discerner où commence l'intervention du dernier compilateur.

Partant de ces constatations exactes, dont elle tire des principes trop rigoureux, la *Quellenforschung* aboutit rapidement à des absurdités manifestes. Le feu sur Macrobe fut ouvert par les deux dissertations de G. Wissowa et de H. Linke, parues en 1880 sur les sources des *Saturnales*, suivies d'un article de Linke sur les sources du *Commentaire*[7]. L'un et l'autre auteur fondent leur critique sur les principes suivants: Macrobe pille sa source immédiate avec une fidélité scrupuleuse, comme on peut le constater dans le cas d'Aulu-Gelle, sa source étant ici conservée; toutefois Wissowa admet qu'il modifie quelques mots et que «la langue présente une même couleur de latinité»[8]; Macrobe «tait constamment» sa source immédiate[9] et il coud bout à bout des citations empruntées au même ouvrage: la variété chez lui n'est qu'apparente. Enfin sa mauvaise connaissance du grec oblige à supposer qu'il préfère toujours recourir à un auteur latin: si donc une source grecque et une source latine semblent combinées dans son texte, c'est qu'il y a entre le texte grec et celui de Macrobe un intermédiaire latin[10]. Nous aurons l'occasion de voir les dangers de cette systématisation, à l'épreuve des faits. Citons seulement quelques-unes de ses conséquences les plus étonnantes: s'il y a plus de matière dans les *Saturnales* que dans les *Quaestiones convivales* de Plutarque qui lui servent de source, c'est que nous possédons un texte abrégé du livre de Plutarque que Macrobe, lui, a pu consulter dans son intégralité[11]. Nous devrions toujours supposer une source unique, tant que nous n'avons pas la preuve du contraire: en particulier, l'unité d'un développement révélerait indubitablement l'unité de la source (Macrobe serait-il donc incapable de composer un ensemble cohérent ?), et Linke en arrive à faire cette déclaration surprenante: «on y lit... des choses que rien ne nous empêche d'attribuer à un seul auteur, ou plutôt que rien ne nous oblige à prêter à plusieurs auteurs...»[12]. Autrement dit, c'est à l'innocent d'apporter la preuve de son innocence!

---

[7] G. Wissowa, *De Macrobii Saturnaliorum fontibus, capita tria*, Diss. Breslau, 1880; H. Linke, *Quaestiones de Macrobii Saturnaliorum fontibus*, Diss. Breslau, 1880; *Ueber Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis*, dans *Philol. Abhandl. Martin Hertz zum 70. Geburtstage*, Berlin 1888, p. 240-256.

[8] *Diss.* p. 14.

[9] *Ibid.* p. 7: *constanter tacet*; le *constanter* est abusif; Macrobe cite Porphyre, sa source, pour la musique (cf. *infra* p. 369).

[10] C'est la thèse de Linke pour le *Commentaire au Songe de Scipion* tout entier composé d'après une adaptation latine du *Commentaire au Timée* de Porphyre; de Wissowa pour l'exposé de Prétextat sur le Soleil.

[11] H. Linke, *Diss.* p. 46 sq.

Enfin Wissowa en vient à accuser Macrobe de vouloir *tromper sciemment* son lecteur en dissimulant par tous les moyens l'origine de ses emprunts[13]. Macrobe devient ainsi un escroc dont le chercheur doit déceler les savantes roueries.

Il en résulte que toute l'étude des œuvres de Macrobe est dominée par la recherche d'un nombre de sources aussi limité que possible: l'idéal est de n'en trouver plus qu'une, ce qu'a fait Linke pour le *Commentaire*. Nous aurons plus d'une fois l'occasion de dénoncer l'absurdité à laquelle on aboutit ainsi: à Macrobe lui-même on substitue un «proto-Macrobe», modèle presque identique à son image. Si Linke était conséquent, il devrait chercher ensuite un autre modèle, exacte réplique du premier, et ainsi de suite.

Mais il y a plus grave: poussée à l'extrême, cette méthode aboutit à dévaluer totalement l'auteur étudié. Wissowa ne reconnaît plus à Macrobe qu'une originalité, celle de l'«économie» de l'ouvrage, et encore, dit-il, le dessein est emprunté à Aulu-Gelle, la forme (le *symposion*) à Platon[14] ! Il ne reste de Macrobe qu'un pâle simulacre sans consistance, à travers lequel on aperçoit en transparence les rares auteurs qu'il a indignement pillés. Mais pourquoi a-t-il choisi de compiler tel auteur plutôt que tel autre, que signifie sa passion pour telle forme littéraire, pour telle philosophie, en quoi son choix est-il révélateur d'une mentalité, de cela on ne se préoccupe plus [15].

---

[12] *Diss.* p. 52. Dans le cas précis, Linke n'a peut-être pas tort; ce que nous contestons, c'est le principe général.

[13] *Diss.*: p. 7: «*dissimilis ejus ... A. Gelli, qui fontes suos quam potest accuratissime adnotare solet, ipse quantum potest optime dissimulare studet, unde sua deprompserit.*» Il ne songe pas à faire entrer en ligne de compte les *genres littéraires*: les *Nuits Attiques* sont un recueil de lectures variées, les *Saturnales* une œuvre dramatique de type sympotique. Cf. aussi Linke, *Diss.* p. 14-15: si Macrobe n'a pas utilisé Servius, on ne peut en conclure qu'il lui est postérieur, *cum satis sit improbabile Macrobium librum hominis aequalis ad exscribendum sibi sumpsisse; compilatori impudentissimo libri antiquiores, qui non jam omnibus noti erant, certe praeferendi videbantur.*

[14] *Diss.* p. 9, p. 13; nous montrerons (*infra* p. 172 sq.) que le recours au genre sympotique est au contraire la preuve d'une volonté de faire œuvre d'art.

La critique allemande, qui continue à s'occuper de Macrobe, le fait toujours dans le même esprit; sans doute, tout n'est pas vain dans les travaux de Traube, Niggetiet, Börtzler, Borghorst et Bitsch, mais leur perspective reste faussée par les présupposés de la *Quellenforschung* [16]. L'article de P. Wessner, paru dans la *Real-Encyclopedie* en 1928, dresse de toute cette critique un bilan finalement assez décevant [17].

La réaction contre la Quellenforschung

Dans le temps même où la *Quellenforschung* déchiquetait l'œuvre de Macrobe, quelques études voyaient le jour, qui s'intéressaient à l'auteur lui-même et à sa pensée propre. Dans des articles parus dans la *Revue des deux Mondes* et réunis ensuite en deux volumes, G. Boissier consacrait à Macrobe quelques pages très fines, bien qu'un peu rapides [18]; il montrait comment l'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire* empruntait à l'érudition et à la philosophie néo-platonicienne les armes d'une dernière protestation silencieuse contre le christianisme.

---

[15] Il n'est pas question, répétons-le, de mettre en doute l'intérêt que présente, surtout dans le cas de Macrobe, la recherche des sources; mais c'est le parti-pris systématique que nous condamnons; un auteur n'est jamais tout entier dans ses sources. Bien plus, la recherche des sources peut elle-même bénéficier de l'étude de la personnalité de l'auteur entendue comme une recherche inspirée par la sympathie, et non par une méfiance hargneuse. E. Türk, en réagissant trop violemment, tombe dans le défaut inverse et attribue trop d'originalité à Macrobe.

[16] L. Traube, *Varia Libamenta critica,* Diss. Munich, 1883. F. Börtzler *Porphyrios' Schrift von der Götterbildern,* Diss. Erlangen, 1903; G. Borghorst *De Anatolii fontibus,* Diss. Berlin 1905; F. Niggetiet *De Cornelio Labeone,* Münster, 1908; F. Bitsch *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis,* Berlin, 1911.

[17] P. Wessner, art. *Macrobius,* dans *P.W.* t. 14, 1, 1928, p. 170-182.

[18] G. Boissier, *La fin du Paganisme, Etude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVº siècle,* 2 vol., 4º éd. Paris 1891; les pp. 201-212 du tome 2 sont spécialement consacrées à l'œuvre de Macrobe.

En 1916, M. Schedler publiait une étude sur «*La philosophie de Macrobe et son influence sur la science du moyen-âge chrétien*»[19]. Sans renoncer à la *Quellenforschung* et même en faisant progresser l'étude des sources, l'auteur s'efforçait de bâtir un système complet de la doctrine de Macrobe, construit selon la triple distinction proposée par l'auteur lui-même à la fin de son *Commentaire*: *philosophia rationalis* (métaphysique et psychologie), *moralis* (éthique) *et naturalis* (astronomie)[20]. Le grand mérite de Schedler est d'avoir présenté la pensée de Macrobe comme un ensemble cohérent; cependant, en fixant *a priori* un cadre rigide à son étude, il est tombé parfois dans l'arbitraire et a donné à certains développements une place hors de proportion avec celle qu'ils tenaient dans le *Commentaire*[21].

Mais la véritable réaction contre la critique allemande du XIXe siècle est l'œuvre de deux auteurs qui, dans les années 30, ont retourné contre elle ses propres armes. Dans un ouvrage consacré plus généralement à la survie de Plotin en Occident, le P. Henry a montré avec beaucoup de pénétration que Macrobe s'inspirait parfois de Plotin lui-même (donc d'une source qu'il ne taisait pas) et qu'il imprimait à ses emprunts une griffe tout à fait personnelle et aisément reconnaissable: il réhabilitait ainsi l'écrivain[22].

Parallèlement K. Mras montrait, en suivant pas à pas le *Commentaire*, la relative indépendance de Macrobe à l'égard de ses sources[23]; si le P. Henry forçait un peu l'influence directe de

---

[19] M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd 13, Hft 1, Münster in W. 1916; l'entreprise avait été amorcée par Petit (*De Macrobio Ciceronis interprete philosopho*, Paris, 1866).

[20] *Op. cit.* p. 8, 9, d'après *In Somn.* 2, 17, 15-16.

[21] P. Courcelle (*Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, 2º éd. Paris 1948, p. 21, n. 3) remarque justement que «le point de vue de Schedler n'est défendable que si l'on considère Macrobe en fonction du Moyen-Age, qui ignorait ses sources platoniciennes».

[22] P. Henry, *Plotin et l'Occident, Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe*, dans *Spicilegium sacrum Lovaniense*, t. 15, Louvain 1934, p. 146-192.

[23] K. Mras, *Makrobius' Kommentar zu Ciceros's Somnium Scipionis. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts N.Chr.*, dans *SPAW Phil. Hist. Klasse*, 1933, p. 232-288.

Plotin sur Macrobe, K. Mras, lui, insistait sur l'abondance des sources porphyriennes du *Commentaire.* Au total, l'un et l'autre, par des voies différentes, arrivaient à la même conclusion: Macrobe donne à ses emprunts une tournure originale; ses lectures assez variées sont mises au service de conceptions personnelles sinon très originales.

En 1942 P. Courcelle publiait sa thèse sur la survie des lettres grecques en Occident [24]; un premier chapitre y était consacré à l'«hellénisme païen» de Macrobe. Dans le même esprit que Mras et Henry, l'auteur dressait un tableau complet des sources grecques de Macrobe, mettait un point final à certaines querelles soulevées par la *Quellenforschung* et soulignait lui aussi l'importance de Porphyre, véritable «maître de la pensée» de Macrobe. P. Courcelle devait revenir à plusieurs reprises par la suite sur les liens qui unissaient, selon lui, Macrobe aux païens et même aux chrétiens de son temps [25]. Signalons enfin deux études consacrées récemment à l'un des passages les plus délicats du *Commentaire* (2, 12), celles de M. A. Elferink et de H. De Ley [26].

Cependant, d'autres savants s'intéressaient aux aspects scientifiques du *Commentaire* qu'ils replaçaient dans le contexte plus général de la science du Bas-Empire. Dans sa grande *Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* P. Duhem recourt souvent aux renseignements originaux, mais hélas! fort corrompus, que transmet Macrobe [27]. En 1942, W. H. Stahl publiait un article, assez sévère d'ailleurs, sur l'astronomie et la géographie de Macrobe [28]. Avec les recherches plus littéraires de J. Martin [29] et de H. D.

---

[24] Cf. *supra* n. 21.

[25] Cf. notre bibliographie.

[26] Cf. M. A. Elferink, *La Descente de l'âme d'après Macrobe,* Leiden, 1968; H. de Ley, *Macrobius and Numenius...* Bruxelles 1972.

[27] P. Duhem, *Le Système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* 5 vol. Paris 1913-1917.

[28] W. H. Stahl, *Astronomy and Geography in Macrobius,* dans *TAPA* 73 (1942), p. 232-258; conclusions reprises dans son édition du *Commentaire* et dans *Roman Science, Origins and Influences to the Later Middle Ages,* Madison, 1962, p. 151-169; historien des sciences avant tout, W. H. Stahl est peut-être d'une sévérité excessive à l'égard de Macrobe.

[29] Cf. *infra* p. 174, n. 10.

Jocelyn [30], on dispose aujourd'hui d'un ensemble de travaux variés qui recouvrent presque la totalité de l'œuvre de Macrobe [31].

L'identification de l'auteur

Cette œuvre pose par ailleurs un problème particulier, qui est celui de l'identification de son auteur. Trois textes du *Code théodosien* mentionnent en effet trois hauts fonctionnaires, un vicaire, un proconsul et un *praepositus sacri cubiculi* qui portent le nom de Macrobe [32]. Or l'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire*, inconnu par ailleurs, est donné dans les manuscrits comme *vir clarissimus ac illustris*. On a le plus souvent admis jusqu'à ces derniers temps que c'était bien lui qui avait exercé successivement les trois charges mentionnées [33]. La seule contribution positive à la prosopographie macrobienne a été, en 1913, un article de Georgii: l'auteur s'efforçait de tirer des *Saturnales* une chronologie qui cadrât avec cette identification qu'il ne remettait pas en cause [34]. Mais un important article d'A. Cameron, paru en 1966, allait à l'encontre de toutes les données communément admises: reculant de plus de vingt ans la carrière publique de l'auteur des *Saturnales*, il propose de l'identifier non avec un *Macrobe*, mais avec un *Theodosius* préfet du prétoire en 430 [35]. Tel est aujourd'hui l'état de la question.

Complexité des recherches

Ce très bref historique des études «macrobiennes» aura permis de dégager les grands axes de la recherche de ces dernières années: recherche des sources, des influences littéraires d'une part, étude de la pensée, de la mentalité de l'auteur ensuite; enfin essai d'identification de Macrobe. Le malheur a voulu que ces trois ordres de recherches aient été le plus souvent poursuivis indépendamment les uns des autres [36]. Il nous a paru indispensable de regrouper toutes les enquêtes autour de ce qui finalement en constitue le vrai sujet, à savoir la personnalité et la pensée de Macrobe telles que nous les révèlent les *Saturnales* et le *Commentaire*.

---

[30] Cf. *infra* p. 278, n. 110.

[31] Nous n'avons cité ici que les ouvrages qui nous paraissent le mieux marquer les étapes de la critique «macrobienne». On trouvera dans la bibliographie une liste détaillée de tous les ouvrages utilisés.

[32] Cf. *infra* p. 97.

[33] Cf. *infra* n. 9 de la p. 98.

[34] Cf. *infra* p. 98, n. 1.

[35] A. Cameron, *The Date and Identity of Macrobius*, dans *JRS*, 56, 1966, p. 26-38.

Nous nous sommes tout de suite heurté à de multiples difficultés; une œuvre aussi encyclopédique oblige celui qui veut l'étudier à se familiariser d'abord avec des sujets d'une redoutable variété: histoire des sciences, critique littéraire, grammaire, philosophie, mythographie et bien entendu histoire du Bas-Empire [37]. De plus, Macrobe est généralement un vulgarisateur, un amateur plus ou moins éclairé; il fallait chaque fois faire la part de ses faiblesses, de ses prétentions aussi, si nous voulions faire la lumière sur des sujets qui dépassaient le cadre étroit du *Commentaire*. Nous étions amené ainsi à entreprendre des recherches difficiles pour aboutir à des résultats souvent décevants, compte tenu des limites de Macrobe [38]. Inversement, la tentation était grande de poursuivre trop loin la recherche sur des sujets à peine abordés par Macrobe [39]. Il fallait sans cesse revenir à l'œuvre elle-même, et en dépit de quelques *excursus* inévitables que l'on voudra bien nous pardonner, ne jamais perdre le point de vue qui était celui de l'auteur. Par ailleurs, nous ne pouvions traiter de tous les problèmes que soulève l'œuvre de Macrobe. Plus d'une fois il nous a fallu opérer un choix; mais nous l'avons fait en nous efforçant de ne pas fausser le portrait de l'auteur [40].

[36] P. Courcelle admet sans discussion l'identification avec les trois magistrats: cf. *REL*, 34, 1957, p. 234, n. 7. Cameron, tout en mentionnant prudemment les autres types de recherche n'étudie pas l'œuvre de Macrobe au fond. Nous laissons de côté le cas de ceux, de plus en plus nombreux, qui viennent puiser dans les *Saturnales* des renseignements sur les origines de Rome et sa première histoire: utilisateurs de Macrobe, ils ont le droit de trouver auprès des spécialistes un état de la question satisfaisant.

[37] Nous avons été amené ainsi à nous enfoncer dans le maquis de l'affaire donatiste.

[38] Cela est particulièrement sensible pour tout ce qui touche à l'astronomie.

[39] Difficulté évidente dès qu'il est question de philosophie: Macrobe renvoie consciemment ou non au modèle néo-platonicien; doit-on, chaque fois, remonter la filière des grands débats soulevés par cette secte ?

[40] Nous avons laissé de côté tout ce qui a trait aux «antiquités»; il nous suffisait de montrer le goût de Macrobe pour la *vetustas*. Pour la théologie solaire, nous avons été assez bref, car notre intention est de revenir ultérieurement sur cette question.

Enfin une grosse difficulté nous guettait à chaque moment de notre étude: l'énormité du dossier accumulé, en particulier sur la recherche des sources, la faiblesse et le caractère contradictoire des résultats obtenus, nous incitaient à faire comme Pantagruel, et à commencer par tout jeter au feu. . . Avons-nous suffisamment résisté à cette tentation ? [41]

But de nos recherches

Toutes ces remarques expliquent pourquoi nous nous sommes rapidement décidé à suivre le conseil d'un de nos maîtres et à faire «un Macrobe». Primitivement nous devions soutenir dans une thèse complémentaire nos recherches historiques sur l'idendification de l'auteur; la réforme du système des thèses nous a amené à les intégrer dans cet ouvrage dont elles constituent la première partie. Dans une deuxième partie nous avons voulu cerner la culture de Macrobe entendue au sens large: aussi bien sa culture littéraire (science grammaticale, rhétorique, lectures) que ses connaissances scientifiques, puisque la science occupe une grande place dans le *Commentaire*; nous avons cru bon de faire précéder ce chapitre d'une étude des genres littéraires utilisés par Macrobe, car nous sommes persuadé que l'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire* attachait une grande importance au caractère artistique de son entreprise [42]. Enfin dans une troisième partie, nous avons tenté de dégager la pensée philosophique et religieuse de Macrobe, mais pour ne pas tomber dans le même travers que Schedler, nous avons organisé cette étude autour du problème central du *Commentaire*, celui de la destinée de l'âme.

Quelques règles

Nous n'avons pas de méthodologie à proposer ici, car la variété des sujets abordés et des problèmes à résoudre excluait le recours à une méthode trop rigide et contraignante. Voici cependant quelques principes qui nous ont guidé durant ce travail. En premier lieu, sans renoncer aucunement à la recherche des sources, chaque fois qu'elle avait quelque chance d'aboutir, nous avons admis que son intérêt était second par rapport à la compréhension de l'œuvre elle-même. Une meilleure appréciation de la mentalité, des goûts de l'auteur, de ses procédés littéraires aussi, peut permettre par contre-coup d'éclairer le problème des sources mais celui-ci n'est pas le but premier de notre travail[43]. En second lieu, nous nous sommes astreint à la plus grande prudence dans l'établissement de nos conclusions. La littérature consacrée à Macrobe est encombrée de tant d'hypothèses hasardeuses et finalement contradictoires qu'elle oblige trop souvent à reprendre chaque discussion au point de départ[44]. Certains arguments nous ont paru suffisamment solides pour que nous puissions avancer assez loin dans la voie de l'hypothèse, mais dans ce cas nous avons pris soin de procéder *a certioribus ad incertiora* et de marquer les étapes de notre progression, pour que le lecteur sache immédiatement à quoi s'en tenir sur la solidité relative de nos propositions. Si notre étude permettait à tous ceux qui s'intéressent à Macrobe d'avancer dans leurs recherches sur des bases plus solides, nous estimerions que notre travail n'aurait pas été tout à fait vain.

---

[41] C'est ce qu'a fait Altheim avec raison à propos de Prétextat sur la théologie solaire; nous l'avons suivi sans hésiter. . .

[42] Nous avons renoncé à faire une étude systématique de la langue et du style de Macrobe, nous bornant aux remarques appelées par le *Commentaire*.

Qu'il nous soit permis enfin de remercier ici les maîtres qui ont bien voulu lire avec soin cet ouvrage et corriger quelques unes de ses nombreuses imperfections: MM. P. Boyancé, J. Heurgon, J. Fontaine, A. Chastagnol et P. Hadot.

[43] Nous avons condamné les excès de la *Quellenforschung* particulièrement nocifs, mais nous ne renonçons pas à chercher les sources d'une œuvre qui est une énorme compilation; seulement, nous inversons la perspective: provisoirement, Macrobe nous intéressera plus que sa source. . .

[44] Un exemple parmi d'autres: l'article de Georgii s'appuie sur des remarques tout à fait pertinentes; mais ses conclusions sont viciées par une supposition extrêmement fragile dont il fait sa pierre angulaire (cf. *infra* p. 76).

PREMIÈRE PARTIE

MACROBE ET LA SOCIÉTÉ PAÏENNE DE SON TEMPS

INTRODUCTION

L'œuvre de Macrobe constitue un témoignage très précieux sur la société païenne dont il est issu et qu'il met en scène dans les *Saturnales*. Pour apprécier à sa juste valeur ce témoignage, il serait logique d'étudier d'abord l'auteur; en l'identifiant, en mettant à jour les relations qu'il a pu entretenir avec l'aristocratie de la Rome du IVe siècle finissant, on comprendrait mieux le regard admiratif qu'il porte sur cette société (comme on a voulu expliquer la sévérité d'Ammien Marcellin par l'infériorité de sa condition et par le mauvais accueil dont il aurait souffert en venant à Rome). Malheureusement, nous ne savons pas qui est Macrobe: nous ne disposons d'aucun document explicite et indiscutable qui permette d'identifier l'*Ambrosius Theodosius Macrobius* des *Saturnales* avec l'un des hauts fonctionnaires connus sous le nom de Theodosius, de Macrobius, voire d'Ambrosius, mais jamais sous les trois noms à la fois. En fait c'est de l'œuvre même qu'on peut tirer le peu d'indications sur l'âge, la carrière et la patrie de l'auteur des *Saturnales*. Nous sommes donc contraints d'inverser l'ordre logique de cette étude: c'est dans l'œuvre même de Macrobe qu'il faut rechercher d'abord ce qui peut nous renseigner sur le milieu dans lequel il a vécu.

Telle avait été la méthode appliquée par Georgii dans son article sur la chronologie des *Saturnales* [1].

Mais cette œuvre ne fournit pas seulement les données chronologiques: les personnages mis en scène sont bien réels; ils ont vécu et joué un rôle dans l'histoire de Rome à la fin du IVe siècle; certains ont laissé des écrits dont le souvenir et parfois d'importants fragments sont parvenus jusqu'à nous. D'après l'image qu'en donne Macrobe, on pourra peut-être décider s'ils étaient encore en vie, ou si, du moins, leur souvenir était encore vivant lorsque Macrobe écrivait son *Banquet*. C'est pourquoi nous étudierons en premier lieu la société que Macrobe introduit dans ses *Saturnales*, les repères chronologiques que fournit la mise en scène; les conclusions de cette première partie serviront alors à appuyer les arguments d'une seconde partie consacrée à un essai d'identification de notre auteur.

---

[1] H. Georgii, *Zur Bestimmung der Zeit des Servius*, dans *Philologus* 71, 1912, p. 518-526.

CHAPITRE PREMIER

LA SOCIÉTÉ ROMAINE ÉVOQUÉE DANS LES SATURNALES

1. Le Cadre

«Pendant la fête des Saturnales, les membres les plus remarquables de l'aristocratie romaine et d'autres personnalités savantes se réunissent chez Vettius Prétextat» (I, 1, 1). Le temps, le lieu, les personnages: Macrobe répond ici aux exigences classiques de la mise en scène [1]. Mais chacun de ces éléments prend une signification nouvelle; le temps, c'est la grande fête des Saturnales, la fête païenne par excellence qui concurrence encore la Noël des chrétiens; le lieu, c'est Rome: la capitale mystique de l'Empire Romain, le symbole vivant de l'éternité de l'Empire; les personnages enfin: ce sont les chefs de l'aristocratie romaine, donc l'élite de «l'élite du genre humain»; et «d'autres savants» car cette élite de la race est aussi une élite de la culture qui s'ouvre largement à toutes les noblesses de l'esprit.

Rome

Reprenons tout cela: les allusions au lieu sont rares et dépourvues de tout pittoresque; le cadre n'est jamais décrit, pas même la bibliothèque de Prétextat dans laquelle les convives se réunissent le premier jour (I, 6, 1). Pourtant, Macrobe tient à ce qu'on sache bien que la réunion s'est tenue à Rome; dans l'entretien préliminaire entre Postumianus et Décius, ce dernier rappelle qu'après avoir participé au banquet tenu à Rome, son père était parti pour Naples (I, 2, 2). Le genre littéraire du *symposion*, et plus généralement du dialogue, n'exclut pas la possibilité d'une description assez précise du cadre où se déroulent les entretiens, mais il ne l'impose pas non plus. On ne saurait donc conclure que Macrobe connaissait mal la ville, et on ne peut en tirer aucune indication sur sa patrie d'origine. En revanche, lorsqu'il rappelle avec insistance que les entretiens se déroulent à Rome, il entend donner à la réunion le cadre le plus prestigieux qui soit; si la capitale de l'Empire aujourd'hui est à Milan, à Ravenne ou à Constantinople, la force de l'Empire, son âme est dans les murs de l'antique cité: on se souvient de l'invocation que Rutilius Namatianus adresse à la Rome éternelle lorsqu'il quitte les murs de la ville [2]; c'est aussi «le foyer de l'Empire et de toutes les vertus» [3] qui accueille l'empereur Constance visitant Rome pour la première fois. Le patriotisme des derniers Romains ne sépare plus la capitale mystique de la cité bâtie sur les rives du Tibre [4]. Sans doute Macrobe nous épargne l'hymne à la gloire de Rome, car le genre littéraire du banquet l'excluait, mais nous ne devons pas oublier qu'en arrière-fond de ces doctes entretiens se dresse le décor magique de la puissance romaine chanté par Claudien, Ausone, Rutilius Namatianus et tant d'autres contemporains païens ou chrétiens de l'auteur des *Saturnales*.

---

[1] Sur le genre littéraire du *Symposium*, cf. *infra* p. 172 sq.

Les Saturnales

Le temps auquel se tient la réunion joue, lui, un grand rôle dans la mise en scène et dans la matière des conversations. Le titre même de l'ouvrage en témoigne, la plupart des manuscrits portent en effet la suscription *conviviorum primi diei Saturnaliorum* [5]; que cet intitulé remonte à Macrobe lui-même ou non, il exprime bien l'importance que revêt le thème des Saturnales dans son *banquet*.

La fête

Sur la fête elle-même et sur la vitalité qu'elle conservait encore au IVe siècle dans le calendrier romain, nous n'insisterons pas ici. Bornons-nous à rappeler quelques traits — pour la plupart empruntés à Macrobe lui-même [6] — de cette fête, célébrée en l'honneur d'un des plus vieux dieux italiques, Saturne. Son origine se perd dans la nuit des temps; Macrobe qui donne trois versions différentes de son institution, remarque qu'elle est, en tout cas, antérieure à la fondation de Rome [7]. Son organisation définitive date de 217 av. J.C. [8]; l'âge de Saturne étant assimilé à l'âge d'or de Kronos, «la fête traditionnelle devenait l'image idéalisée de ce règne, embellie de tous les bienfaits dont les malheurs présents faisaient désirer le retour» [9]. Elle conserve un caractère humanitaire et bon enfant, que symbolisent les privilèges et les libertés accordés ce jour-là aux esclaves. *Tempus solemniter feriatum*: ceci entraîne la vacance des tribunaux, la cessation des hostilités et le congé pour les écoliers. Enfin elle a été prolongée au cours des siècles et a envahi les fêtes voisines, d'où l'expression proverbiale rapportée par Pline le Jeune, *extendere Saturnalia* [10]: fêtée primitivement le XIVe des Calendes de Janvier (= 17 Décembre), elle s'est vu attribuer par César les deux jours supplémentaires que le nouveau calendrier ajoutait au mois de Décembre, puis trois autres jours (les *opalia*); enfin Domitien lui accorde officiellement sept jours (par absorption des *Sigillaria* et des *Larentalia* célébrées le 23 Décembre); toutefois Prétextat ne lui reconnait en propre que trois jours, les quatre autres journées empruntées aux Sigillaires ne faisant que prolonger «l'agitation populaire et l'allégresse religieuse» (I, 10, 24).

---

[2] Rutilius Namatianus, *De Reditu suo*, 1, 47-164.

[3] Cf. F. Paschoud, *Roma Aeterna*, Neuchâtel, 1967, p. 9 sq.

[4] On remarquera aussi que le *Banquet* de Platon se tient dans Athènes, capitale spirituelle d'alors; celui de Macrobe dans la «nouvelle Athènes», comme le prouvent la science et l'esprit des convives.

[5] *NDPT BVZ RFA*; le manuscrit *Z* porte simplement: *Macrobius de Saturnalibus ad Eustachium filium.*

[6] Macrobe reste la source principale pour l'histoire de cette fête: cf. J. A. Hild, art. *Saturnalia*, dans Ch. Daremberg, E. Saglio, E. Pottier, *Dictionnaire* des *Antiquités grecques et romaines*, t. 4, 2, (1911) p. 1080-1083; et Nilsson, art. *Saturnalia* dans *P.W.* 1921, t. 2, A 1, p. 201-211.

Tous ces traits, Macrobe va les évoquer habilement, soit en les introduisant dans la matière des conversations, soit plus subtilement encore, en les insérant dans la trame même de l'*actio* du *symposium*.

Les vacances

Ainsi le caractère férié de ces jours — *tempus solemniter feriatum* (I, 1, 1) — est rappelé dans l'entretien préliminaire par le jeune

---

[7] *Sed ex his causis, quae de origine hujus festi relatae sunt, apparet Saturnalia vetustiora esse urbe Roma*. . . (*Sat.* 1, 7, 36); il cite à l'appui des vers d'Accius l'assimilant aux *Kronies* athéniennes (*ibid.* 36-37); cf. l'histoire rapportée en *Sat.* 1, 8, 1, de son introduction à Rome par Tullius Hostilius.

[8] Martial, 8, 84, 1; Pline le J. *epist.* 8, 7, 1; Suétone, *Aug.* 32; Macrobe, *Sat.* 1, 10, 1.

[9] J. A. Hild, *art. cit.*

[10] Pline le J., *ibid.*

Décius: il sait bien que Postumianus, son interlocuteur, est toujours retenu par les tribunaux sauf lorsqu'une fête comme les Saturnales lui donne l'occasion d'un repos, consacré à des choses sérieuses il est vrai [11]; quant aux convives des Saturnales, ils se réunissent pour observer les trois jours fériés dans la même oisiveté studieuse, comme les y invite Prétextat: «mais la journée de demain, que la plupart passent à jouer aux échecs et aux dames, voulez-vous que, du lever du jour à l'heure du repas, nous l'employions à de sages conversations. . . » (I, 5, 11). Puis, à l'occasion, on évoquera les différentes activités proscrites ces jours-là; outre la vacance des tribunaux déjà mentionnée, il y a interdiction d'engager une guerre ou de procéder au châtiment d'un criminel (I, 10, 1). Cette obligation légale de chômer les fêtes païennes, Macrobe et ses personnages continuent de l'observer, même si le mois de Janus offre à son tour une majorité de jours fériés (I, 2, 1).

Signification

Une constitution du 7 Août 389 adressée au Préfet de Rome, Ceionius Rufius Albinus (l'un des interlocuteurs des Saturnales!) précise quelles sont les journées qui doivent être conservées fériées, toutes les autres étant ouvrables pour les tribunaux [12]. Sont reconnues: les grandes fêtes chrétiennes, Pâques, Noël, Epiphanie et la passion des apôtres, l'anniversaire de l'Empereur et celui de son accession à l'Empire, la période des grosses chaleurs et celle, traditionnelle, des vendanges; il ne reste, comme fêtes païennes (ou d'origine païenne) que les Calendes de Janvier, le *Natalis* de deux villes (Rome et Constantinople) et les «jours du soleil», dont on précise aussitôt que le plus grand nombre les appelle «jours du Seigneur» (*dominicos*); il s'agit donc avec la Noël des deux fêtes du Soleil que les chrétiens ont récupérées au profit du «soleil de justice», le Christ. Si l'on admet que la célébration du *Natalis* des deux villes est une manifestation de patriotisme, il ne reste plus comme fête païenne que celle des Calendes de Janvier[13].

---

[11] *Sat.* 1, 2, 1: *Scio te enim non ludo, sed serio feriari.* Il s'agit du célèbre *otium studiosum.* Le jour du solstice (*qui Saturnaliorum festa quibus illa convivia celebrata sunt consecutus est*) ce même Postumianus est en vacances chez lui (*forensi cura vacuus*): *Sat.* 1, 2, 9.

[12] Cf. *C. Th.* 2, 8, 19 (389) = *C. Just.* 3, 12, 7; les fêtes chrétiennes sont substituées aux fêtes païennes.

Le calendrier de 354 dit de Filocalus[14] donnait, lui, une liste où apparaissaient simultanément les grandes fêtes païennes et les grandes fêtes chrétiennes. Il est donc tout à fait vraisemblable qu'au milieu du siècle encore on célébrait concurremment les jours consacrés à des dieux païens et les festivités chrétiennes. En 389, l'Empereur Théodose, dans le cadre des mesures prises contre le paganisme, décide que seuls «resteront fériés» les jours que nous venons de mentionner. Il est probable que, sauf dans quelques foyers bien vivants du paganisme, ces fêtes cédaient peu à peu le pas aux fêtes chrétiennes: en tout état de cause la célébration des unes et des autres devenait presqu'impossible car les tribunaux auraient fini par ne plus pouvoir se réunir! Quel devait être l'effet de ces mesures ? Il est difficile de le conjecturer faute de témoignages précis[15]. Mais sur un point particulier, nous ne saurions avoir de doute: la vacance des tribunaux relevait de la seule décision impériale[16]. A Rome le Préfet de la Ville avait la plus haute responsabilité judiciaire: il jugeait directement les affaires où étaient impliqués les clarissimes et en appel toutes les autres causes[17]. C'est donc à lui que s'adresse l'Empereur; il est piquant de constater que ce destinataire, P.U. en 389, est précisément le Ceionius Rufius Albinus dont Macrobe nous dit qu'il est aussi savant en antiquité que Caecina (son frère)[18]. On peut se représenter l'exaspération du personnage lorsqu'il reçut l'ordre de ne plus faire vaquer les tribunaux à l'occasion de ces fêtes dont il révérait l'antique origine. Ainsi le rappel de toutes les anciennes vacances de tribunaux prend sous la plume de Macrobe un relief particulier: dernière protestation indirecte mais véhémente en faveur d'un calendrier qui a disparu et dont les célébrations antiques rythmaient encore la vie quotidienne de nos derniers païens.

---

[13] Sur cette fête, cf. M. Meslin, *La fête des Kalendes de Janvier dans l'Empire Romain, Etude d'un rituel de Nouvel an*, coll. Latomus, vol. 115, 1970.

[14] Ed. par Mommsen dans *Chronica minora*, 1, 39-148. Cf. aussi *Gesamm. Schriften*, 7, 536-579 et H. Stern, *Le Calendrier de* 354. . . Paris 1953.

[15] Il suffit de songer à la concurrence victorieuse que dans certains villages de France la fête de l'Assomption fait encore à la célébration du 14 Juillet.

[16] *C.Just.* 3, 12, 4 (13 avril 321): *a nullo judice praesumi* (*debet*) *ut auctoritate sua ferias aliquas condat. Nec enim imperiales ferias vocari oportet quas administrator edixerit: ac per hoc, si nomine eximuntur, etiam fructu carebunt.*

[17] A. Chastagnol, *La Préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris, 1960, p. 120 sq.

[18] *Sat.* 3, 14, 1: *Subjecit Furius Albinus, antiquitatis non minus quam Caecina peritus*. . . Il est aussi, — *horresco referens* — le grand-père de Mélanie la Jeune. Il est encore l'oncle du jeune Decius, qui, dans le prologue, évoque avec l'avocat Postumianus toutes ces vacances des tribunaux commandées par les fêtes païennes de Décembre et de Janvier.

Autres traits de la fête des Saturnales

L'inversion

L'aspect le plus étonnant de la fête des Saturnales était la véritable «inversion» des rôles joués par les maîtres et les esclaves. Ces derniers se voyaient accorder des licences incroyables pour les mœurs de l'époque: ils sont sur un pied d'égalité avec leurs maîtres qui même les servent à table; ils sont admis au sacrifice et ont même le droit de jouer, car le jeu est la grande occupation des hommes ce jour-là [19].

Macrobe insiste beaucoup — et à dessein, croyons-nous — sur cet aspect des Saturnales. Sans doute évoque-t-il très discrètement la pratique même de l'inversion: il fait remonter au roi légendaire d'Athènes Cecrops l'usage de faire manger les esclaves avec leur maître, «car le Dieu se plaît à voir honorer les esclaves dont on prend le travail en considération» (I, 10, 22); en fait, nous voyons simplement que les esclaves mangent avant leurs maîtres qui, pour une fois, attendent leur tour: l'intendant des esclaves (*servilis moderator obsequii*) vient respectueusement avertir Prétextat que les esclaves ont fini de dîner et que le repas du maître est prêt (I, 24, 22).

Mais ce n'est pas tant la pratique même — dont le rôle est très limité dans la mise en scène — que sa signification qui est mise en valeur. Une fois de plus, Evangelus, en blâmant grossièrement cet antique usage «comme si les Dieux se souciaient des esclaves ou si quelque sage acceptait pour sa maison l'outrage d'une compagnie si honteuse» (I, 11, 1) va donner à Prétextat l'occasion de faire l'éloge des esclaves, — ils sont des hommes comme nous, qui ont donné maint exemple d'un dévouement héroïque, et nos ancêtres les ont toujours honorés. On reconnait là les thèmes de la célèbre lettre à Lucilius. En fait, la réplique de Prétextat est tout entière tissée de développements empruntés à Sénèque qu'il ne cite jamais: façon élégante d'introduire un texte fameux dans «ce garde-manger de l'esprit» que doivent constituer les *Saturnales* [20] mais aussi de rappeler que les païens ont toujours respecté leurs esclaves et qu'ils n'ont sur ce point aucune leçon à recevoir des chrétiens [21]. On remarquera que tous les exemples de l'héroïsme des esclaves et de leur récompense sont empruntés à la haute antiquité grecque [22] ou à l'ancienne histoire romaine [23]; ce qui est une façon de justifier l'humanité envers les esclaves et en même temps de montrer qu'elle n'est pas une invention tardive comme le pensent les chrétiens. Il serait trop facile de contredire ici cette vision optimiste de Macrobe; la condition des esclaves était très dure — sinon terrifiante-dans l'antiquité [24] et elle ne s'est adoucie que progressivement au haut-empire sous l'influence conjuguée de la «philanthropie» stoïcienne et de l'humanitarisme chrétien [25]. Toutefois il existait de «bons» maîtres païens, tel Pline le Jeune, comme il en existera de mauvais chez les chrétiens... Macrobe tire prétexte de la fête des Saturnales pour exalter une tendance humanitaire de la société païenne; nous ne pouvons que le féliciter de donner raison à Prétextat contre Evangelus, quelle que fût en réalité la condition des esclaves.

---

[19] Nombreux témoignages: cf. J. A. Hild, *art. cit.*, dans *Dict. des Antiq.* p. 1082; le rite de l'«inversion» est probablement un rite magique (cf. son usage dans les classes préparatoires aux grandes écoles de nos jours!)

---

[20] Curieuse reconstruction du texte de Sénèque (cf. *infra* p. 286 sq.) qui offre un bon exemple de l'«imitation» telle que la conçoit Macrobe.

[21] C'est nous qui lui prêtons cette intention polémique — à bon droit, car Macrobe va s'efforcer de rappeler plusieurs fois le caractère *humanitaire* de cette célébration.

[22] *Sat.* I, 11, 33-34.

[23] *Sat.* I, 11, 35-40.

[24] Citons seulement l'horrible exécution de tous les serviteurs habitant sous le toit d'un maître assassiné par son esclave; Tacite, qui rapporte l'événement, insiste sur l'indignation que provoque le respect d'un usage pourtant fort ancien, mais qui semblait monstrueux.

[25] J. Daniélou et H. Marrou, *Nouvelle Hist. de l'Eglise*, p. 363.

Les Sigillaires

Un usage des plus anciens, qui a survécu jusqu'à nos jours après de multiples avatars, était de s'envoyer mutuellement de petits cadeaux; il semble que le caractère joyeux de la fête permettait beaucoup de fantaisie, voire même de facétie dans le choix de ces cadeaux. Aux présents luxueux (habits, or, etc. . .) Auguste aimait parfois ajouter des offrandes ridicules (vieilles couvertures, éponges!) [26]. Mais l'essentiel de ces envois était constitué de chandelles de cire (*cerei*) et de statuettes d'argile (*sigillaria*). Sur l'origine de ces offrandes, il courait plusieurs légendes [27]. Macrobe en rapporte trois, entre lesquelles il ne se prononce pas.

La première est celle de Varron: les Pélasges, chassés de Grèce et établis en Italie, sur la foi d'un oracle de Dodone offraient à Dis (Hadès) et à Saturne des sacrifices humains [28]. C'est Hercule qui leur aurait appris par la suite à offrir des «*têtes* de cire» et des «flambeaux» (jeu de mots sur φῶτα) au lieu de têtes d'homme; peut-être les combats de gladiateurs qui accompagnaient souvent la fête (mais dont Macrobe ne parle pas) avaient-ils la même origine; ce qui importe ici pour nous c'est que Macrobe rapporte la légende qui *humanise* (au prix d'une interprétation allégorique de type stoïcien dont Hercule était bien incapable!) un rite ancien mais cruel.

Une deuxième interprétation (l'allégorie de type stoïcien est aussi évidente) faisait de ces chandelles de cire le symbole du passage «de la vie grossière et ténébreuse à la lumière et à la connaissance des arts» qu'inaugurait l'âge de Saturne [29].

Enfin Prétextat rapporte l'anecdote selon laquelle le tribun Publicius, scandalisé par l'importance des cadeaux que les riches exigeaient de leurs clients «fit décider par une loi qu'on n'enverrait que des chandelles de cire aux plus riches que soi» [30].

Albinus Caecina vient ici au secours de Prétextat en donnant d'autres exemples de substitution (*permutationem sacrificii*) qui ont humanisé certains rites sanglants (aux *compitalia*, des *têtes d'ail* sont offertes à la place de têtes humaines. . .)[31]. Il semble donc que l'interprétation de Varron séduise particulièrement Macrobe: outre qu'elle rend compte de l'antiquité de ces fêtes, elle insiste sur l'*humanisation progressive des cultes païens* et répond ainsi aux critiques des chrétiens qui insistent toujours sur les aspects sanglants des cultes primitifs[32].

---

[26] Suétone, *Aug.* 75.

[27] Sur les *Sigillaires* et les *cerei* cf. J. A. Hild, *art. cit.*, dans *Dict. des Antiq.* 4, 2, p. 1082, et Klotz, art. *Sigillaria*, dans *P.W.* 2 A2, 1923, p. 2278.

[28] *Sat.* 1, 7, 28: . . . καὶ κεφαλὰς Ἅιδῃ καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα.

[29] *Sat.* 1, 7, 32.

[30] *Sat.* 1, 7, 33.

Ainsi l'image que retient Macrobe des Saturnales est celle d'une fête très ancienne et donc très vénérable, très humaine et pacifique: on y interrompt la guerre, on n'exécute pas les condamnés; esclaves et maîtres sont traités sur un même pied, les pauvres sont protégés contre les exigences des riches, et les rites sacrificiels, purifiés de leur cruauté archaïque, sont empreints d'une symbolique rassurante pour un esprit civilisé; enfin, par-dessus tout, il y règne une saine gaîté (Macrobe oublie la trivialité de la célébration populaire) qui fait de cette fête païenne une image de ce que pourrait être l'âge d'or d'une société d'érudits et de lettrés. . .

Tels sont donc le lieu et le temps idéals dans lesquels se réunit «l'élite de l'aristocratie romaine».

2. Les Personnages

Quatorze personnages apparaissent dans les *Saturnales*: deux dans le prologue, et douze dans le banquet proprement dit. Ce nombre n'est pas choisi au hasard; car 12 = 9 + 3, et les convives de Prétextat, grâce à cette vérité arithmétique, «parviennent à la fois au nombre des Muses et à celui des Grâces»[33]. Nous verrons que ce nombre limité répond à une des exigences du genre littéraire *sympotique*. En tout cas, il n'y aura pas foule dans cette réunion de notre «rotary» romain, et le choix des participants n'en sera que plus significatif.

---

[31] *Sat.* 1, 7, 34.

[32] C'est toute la démarche d'Augustin qui s'appuie sur les mêmes textes de Varron que Macrobe pour montrer, dans la *Cité de Dieu*, le caractère monstrueux de certains cultes; par une démarche inverse, Macrobe montre comment ces cultes, dont la brutalité tenait aux mœurs d'hommes ignorants, ont été humanisés jusqu'à devenir des rites d'une très vertueuse symbolique; après tout, les chrétiens aussi avaient à expliquer un certain sacrifice d'Isaac... (*Civ. Dei*, 16, 32.)

[33] *Sat.* 1, 7, 12-13.

Trois personnages s'élèvent au dessus des autres: ce sont respectivement les trois hôtes des trois journées, Prétextat, Nicomaque et Symmaque; il s'agit des trois grands *leaders* de l'aristocratie païenne de Rome; à leur monde appartiennent encore Rufius Albinus et Cécina Albinus, son frère. Viennent ensuite trois «professionnels»: Eustathe, le philosophe, Eusèbe, le rhéteur, et Disaire, le médecin; puis deux personnages obligés du genre, Horus, le «Cynique», et Evangelus, le «fâcheux»; enfin deux jeunes gens d'une toute autre génération, Servius le grammairien, et Aviénus. Les deux acteurs du prologue ont une sorte de lien avec ceux du banquet: Décius Albinus est le fils de Cécina Albinus, et l'avocat Postumianus est l'ami du rhéteur Eusèbe; celui-ci lui avait demandé de le remplacer lorsqu'il avait été pressenti par Prétextat[34].

a) *Prétextat*

Prétextat est évidemment le roi de la fête: c'est lui qui a l'idée de la réunion, la veille des Saturnales (I, 2); c'est encore lui qui offre sa bibliothèque le premier jour, et c'est lui qui lance les invitations proposées par Symmaque et acceptées par les autres[35]. Macrobe nous avertit qu'il n'a pu le faire dialoguer avec d'autres personnages plus jeunes qu'au prix d'un anachronisme, justifié d'ailleurs par la tradition littéraire[36].

Le Prétextat de l'histoire

Vettius Agorius Praetextatus est une figure éminente du IVe siècle; il a fait l'objet de nombreuses études[37]. Bornons-nous à rappeler ici les grandes étapes de sa carrière et les traits marquants de sa personnalité: né vers 310, comme l'a montré A. Chastagnol [38], il a donc près de 74 ans à la veille de sa mort, date fictive du dialogue (383); si sa noblesse est relativement récente — mais n'est-ce pas le lot commun de tous les nobles du IVe siècle? — elle n'est pas moins éclatante, car son père l'a précédé dans les plus hautes fonctions: proconsulat d'Asie, d'Achaïe, et préfecture de Rome [39]. Lui-même a revêtu les magistratures républicaines (et purement honorifiques) de la questure et de la préture, puis il a été gouverneur d'Etrurie et d'Ombrie, de Lusitanie, proconsul d'Achaïe [40]. Préfet de la ville en 367-368, il résoud habilement le conflit des deux papes Damase et Ursin, revêt la préfecture du Prétoire d'Illyrie, d'Italie et d'Afrique en 384 et meurt la même année, consul désigné, sans avoir pu entrer en charge [41].

---

[34] *Sat.* 1, 2, 7.

[35] *Sat.* 1, 5, 13-17 et 1, 6, 1-2.

[36] Cf., sur les données chronologiques, *infra* p. 87 sq.

[37] Il n'est pas question de reprendre ici toute la bibliographie qui le concerne. Citons seulement: O. Seeck, *M.G.H. Auct. ant.* 6, 1, *Symm.* p. LXXXVI-LXXXVIII; T. W. J. Nicolaas, *Praetextatus*, Amsterdam, 1940; A. Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture de Rome*, Paris, 1962, p. 171-178 (bibliographie p. 178); nous ajouterons les quelques pages suggestives que lui a consacrées récemment R. Klein dans son *Symmachus*, Darmstadt, 1971, p. 47-51.

Grâce aux trois belles inscriptions qui nous ont été conservées [42] nous connaissons aussi les nombreuses prêtrises qu'il a exercées; il est membre de trois des quatre *sacerdotum amplissima collegia*, à savoir: *augur*, *pontifex Vestae*, *pontifex Solis*, *quindecemvir*; en cela, il paie son dû à la vieille religion romaine [43]. Mais ce sont les sacerdoces des cultes orientaux et des religions à mystère qui l'emportent de loin: *sacratus Libero et Eleusi(nii)s*, *curialis Herculis*, *hierophanta*, et, pour les divinités orientales: Sérapis dont il est

---

[38] *Fastes*. . . p. 172: il participe, en qualité de hiérophante, à l'inauguration magique de Constantinople en 330 (Lydus, *De Mens*. 4, 2).

[39] Carrière de ce Vettius Rufinus dans Chastagnol, *Fastes*. . . p. 63-66.

[40] Chastagnol, *Fastes*. . . *loc. cit.*

[41] La mort de Prétextat se situe à l'extrême fin de l'année 384, il est *P.P. Italiae et Illyrici* le 9 septembre 384 ((*C.Just*. 1, 54, 5). Deux *relationes* de Symmaque (en 384) annoncent cette mort aux empereurs (X et XI); la *relatio* XII contient l'éloge du disparu et fait allusion au consulat qu'il n'a pu exercer: . . . *certe ille est Praetextatus, quem jure consulem feceratis, ut fasti memores celebre nomen extenderent; aliis titulis fatalia damna reparate*. Il faut donc admettre que la *date fictive* des *Saturnales* est au plus tard de 383 (sinon Postumianus et Décius, qui se rencontrent au début de Janvier suivant, devraient faire allusion à cette mort: cf. le récit de la mort de Crassus par Cicéron au début du livre 3 du *De oratore*.)

[42] La première est la célèbre inscription funéraire qui accompagne l'épitaphe que fit graver sa veuve Paulina: *CIL* VI 1779 = D 1259, puis celle que son fils lui a dédiée dans sa maison de l'Aventin: *CIL* VI, 1777 = D 1258; et enfin une troisième de 387, *CIL* VI, 1778.

[43] A noter que le collège des quindécemvirs était spécialement orienté vers l'introduction de nouveaux cultes.

neocorus [44], la grande Mère (*tauroboliatus*) et Mithra (*pater sacrorum*). Enfin, il est *pontifex Solis*, ce qui est le sacerdoce majeur puisque tous les dieux, comme il nous l'apprend lui-même, se ramènent à l'unique divinité solaire [45]. Son père l'avait d'ailleurs précédé dans cette fonction, comme l'atteste une inscription mutilée du Vatican [46].

La place que tiennent ces sacerdoces dans les dédicaces [47], mieux encore l'importance que leur accorde la propre épouse de Prétextat, Aconia Fabia Paulina [48], montrent bien que Prétextat est un «homme religieux» avant d'être «un homme politique» (un «haut fonctionnaire», pour être plus exact) ou plutôt que sa foi religieuse se prolonge dans son activité publique sans que celle-ci nuise à celle-là; pour un païen, il ne peut y avoir d'opposition entre la vie religieuse et la vie publique, mais la première l'emporte — et de beaucoup — sur la seconde [49]. Nous verrons plus loin Macrobe exposer cette théorie, empruntant à Plotin sa célèbre doctrine des quatre ordres de vertus [50].

---

[44] Cf. H. Bloch, *A new Document of a Last Pagan Revival*, dans *HThR* 38, oct. 1945, n° 4 p. 199-204.

[45] *Sat.* 1, 17. Sur la théologie solaire, cf. *infra* p. 653 sq.

[46] *CIL* VI, 32 040: . . . *Rufinus, v.c. praef*(*ectus*) *urbi, augur, pontifex solis.*

[47] Deux inscriptions donnent d'abord les sacerdoces, puis (*in rep. vero* dit CIL VI 1779) les fonctions publiques: en voici l'énoncé exact:
CIL VI 1779 = *D 1259* (inscription funéraire d'Aconia Fabia Paulina).
D.M. Vettius Agorius Praetextatus, Augur, P(*o*)*ntifex Vestae pontifex sol*(*is*), *quindecemvir, curialis Herclis, Sacratus Libero, et Eleusi*(*nisi*), *hierophanta, neocorus, tauroboliatus, pater patrum*. . . (suivent les magistratures).
CIL VI 1777 = *D 1258* (inscription de sa maison sise sur l'Aventin)
Vettio Agorio Praetextato, v.c. et inl. (suivent les magistratures mais non les sacerdoces, peut-être parce que la politique impériale, vers 392, ne s'y prêtait guère.)
CIL VI 1778 (datée de 387).
Agorii. Vettio Agorio Praetextato, v.c., Pontifici/Vestae, pontifici Solis, quindecemviro, auguri, tauroboliato, curiali, neocoro, hierofantae, patri sacrorum. . . (suivent les magistratures).

[48] Après avoir évoqué la science, la culture et le talent littéraire de son mari, elle ajoute:

sed ista parva: tu pius m(*y*)*stes sacris*
teletis reperta mentis arcano premis
divumque numen multiplex doctus colis. . .

Elle le remercie de l'avoir initiée elle-même à ces mystères, puis continue:

quid nunc honores aut potestates loquar
hominumque votis adpetite gaudia,
quae tu caduca et parva semper autumans
divum sacerdos infulis celsus clues ?. . .

L'étude de cette inscription par P. Lambrechts, *Op de grens van heidendom en christendom*, dans *M.K.V.A.W. Letteren* XVII, 1955, n° 3, est malheureusement éditée en flamand.

Prétextat est, après Symmaque, le personnage qui nous est le mieux connu par d'autres sources que les *Saturnales.* Essayons de voir si l'image qu'en donne Macrobe est conforme à celle qu'on peut deviner d'après les documents historiques.

Portrait de Prétextat d'après les documents historiques

Les mérites de l'homme semblent assez remarquables: Ammien Marcellin — qui, païen sans doute, fait preuve cependant de sentiments fort peu tendres pour l'aristocratie romaine [51] — ne tarit pas d'éloges sur son compte: une probité sans faille (et bien étonnante, semble-t-il); une austérité digne de Caton, qui conserve au juge redouté l'affection de ses concitoyens. Lors de la véritable guerre civile déclenchée entre partisans du pape Damase et de l'antipape Ursin, il fit preuve de fermeté en expulsant Ursin et, non sans ironie, prêcha la charité aux chrétiens. Enfin il rendit la justice de façon telle que «bien qu'il n'agît jamais par faveur, tout ce qu'il faisait lui attirait cependant la faveur des gens» [52]. L'éloge qu'en fait Symmaque dans sa *Relatio XII* est évidemment moins intéressant puisqu'il n'est qu'une sorte de *laudatio funebris* mais on peut lui accorder quelque crédit puisqu'il confirme le témoignage impartial de l'historien: «homme admirable» dont la mort provoque «la douleur exceptionnelle du peuple»; il méprisa «des joies de la chair pour s'attacher aux seuls ornements de la vertu»; «plein de modération à l'égard d'autrui, de sévérité pour lui-même... d'un accès facile et dépourvu de morgue, il était respecté sans inspirer la crainte... d'une générosité sans faste etc...» [53]. Sur ses vertus familiales, nous avons le témoignage unique de sa femme qu'il initia à sa science théologique et qu'il associa à ses pratiques religieuses [54]: elle lui doit son bonheur et sa piété [55]. L'épitaphe se termine par ce magnifique cri d'amour conjugal et de confiance en la vie éternelle:

---

[49] Le conflit qu'ont connu tous les chrétiens (et en un certain sens les Stoïciens) — vie publique ou retraite dans la solitude ascétique — n'existe pas vraiment pour un Prétextat, comme nous le verrons.

[50] Sur la doctrine des vertus, cf. *infra* p. 598-610.

[51] Amm. 22, 7, 6 et 27, 9, 8-10.

[52] *Loc. cit.* Même en faisant la part de la rhétorique «encomiastique» il faut bien reconnaître à la préfecture de Prétextat des mérites que même les chrétiens ne lui contestèrent pas.

[53] Texte complet dans la *relatio XII* (ed. Seeck, p. 289-290).

> «Maintenant que tout cela est perdu, je me consume dans ma douleur d'épouse,
> Heureuse j'aurais été, si les dieux m'avaient donné un mari qui me survécût,
> Mais heureuse pourtant, car c'est tienne que je suis, que je fus et que je serai bientôt après la mort» [56].

Les sarcasmes un peu indécents dont Jérôme accable sa mémoire [57] ne doivent pas nous tromper: ils visent le païen, ennemi du christianisme, adversaire d'autant plus redoutable que ses mœurs et sa vie publique sont inattaquables.

«Mais cela n'est rien», déclare Paulina Fabia après avoir évoqué non sans complaisance la vaste culture et le talent littéraire de son mari: «En effet, tout ce que le zèle des sages, à qui s'ouvre la porte du ciel, a produit dans l'une et l'autre langue, créations poétiques ou œuvres en prose, tu l'as rendu meilleur que tu ne l'avais cueilli dans ta lecture» [58]. Derrière l'emphase d'un style un peu contourné, que se cache-t-il réellement ?

---

[54] Inscription funéraire (*ibid.* p. LXXXIV-LXXXV):
. . . . tu pius m(y)stes. . .
sociam benigne conjugem nectens sacris
hominum deumque consciam ac fidam tibi.

[55] *. . . te propter omnis me beatam, me piam*
celebrant. . .

[56] *Ibid.*
his nunc ademptis maesta coniunx maceror
felix, maritum si superstitem mihi
divi dedissent, sed tamen felix, tua
quia sum fuique postque mortem mox ero.

[57] *Ep.* 23, 3

[58] SYMM. ed. Seeck, *loc. cit.*:
tu namque, quidquid lingua utraq(ue) est proditum
cura soforum, porta quis caeli patet,
vel quae periti condidere carmina,
vel quae solutis vocibus sunt edita,
meliora reddis quam legendo sumpseras. . .

D'abord, Paulina vante la connaissance du latin et du grec (*utraque lingua*) qu'avait son mari; nous savons qu'à l'époque la chose n'est plus tellement courante [59]. Ensuite elle fait allusion, semble-t-il, à un travail d'édition de textes, auquel les derniers païens étaient très attachés [60]. Nous ne savons pas exactement à l'édition de quelles œuvres grecques et latines s'était consacré Prétextat [61]. Si la formule de Fabia (*meliora reddis*) désigne manifestement l'*emendatio* de celui qui lit, puis corrige le manuscrit qu'il recopie [62], elle peut faire allusion en même temps au travail de *traduction* dans lequel Prétextat s'était aussi spécialisé; un texte de Boèce nous apprend qu'il avait traduit le *Commentaire aux Analytiques d'Aristote* de Thémistius [63]. On s'accorde aussi à voir en lui l'auteur des *Catégories*, inspirées par le même Thémistius [64]. Prétextat semble donc avoir eu une préférence pour les textes philosophiques (l'œuvre d'Aristote, à l'époque, sert surtout de prétexte à l'exercice de l'analyse philosophique), alors que ses amis Symmaque et Nicomaque, comme nous le verrons, s'étaient tournés de préférence vers les historiens: c'est en tout cas ce que veut dire le *cura soforum, porta quis caeli patet* de Paulina, qui justifie ainsi le caractère un peu futile de ces travaux (*sed ista parva*); le «zèle des sages à qui s'ouvre la porte du ciel» est une formule que Macrobe n'aurait pas reniée pour caractériser son propre *Commentaire* [65].

Culture et activités religieuses

Sur l'activité *littéraire* du théologien, nous n'avons pas d'autre source que les *Saturnales* elles-mêmes, mais celles-ci semblent bien s'accorder avec ce que nous savons de l'activité *publique* du Pontife. Nous avons relevé, en étudiant la carrière de Prétextat, les nombreux sacerdoces qu'il avait revêtus et nous en avons retenu trois aspects: une concession aux cultes traditionnels, une initiation aux mystères, et enfin une dévotion particulière aux cultes orientaux. Cette concession qu'il fait aux vieux cultes romains est-elle de pure forme et sa tiédeur à leur égard justifie-t-elle les reproches amicaux que lui fait Symmaque [66]? Nous savons par une inscription, conservée avec l'édifice lui-même, qu'il avait, durant sa préfecture, restauré le portique des antiques *Di consentes* [67] et fait détruire les constructions abusivement adossées aux temples, en contradiction avec les anciennes lois [68]. Mais cette simple réfection d'urbaniste ne saurait se comparer à sa courageuse protestation contre les mesures de Valentinien I interdisant les sacrifices nocturnes, ce qui aurait empêché la célébration des anciens mystères grecs; sur ce point particulier, Prétextat, alors gouverneur d'Achaïe, obtint satisfaction: [69] sans doute le maintien de ces mystères lui tenait-il particulièrement à cœur [70]. Il est d'ailleurs le seul membre de l'aristocratie romaine à être admis dans le cercle de Julien: celui-ci lui confie le gouvernement d'Achaïe [71]. H. Bloch [72] estime avec raison que la restauration du portique des *Di Consentes* est moins inspirée à Prétextat par le souci de rétablir un culte antique, que par le désir de vénérer ce *numen multiplex* dont parle

---

[59] H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 383-385.

[60] Cf. F. Altheim, *La religion romaine antique*, trad. fr. Paris, 1955, p. 132 sq., Symmaque et Nicomaque de même avaient révisé Tite-Live: cf. J. Bayet, ed. *Tite-Live*, Les Belles Lettres, t. 1, p. XCII sq.

[61] Cf. Schanz-H. 4, 1, p. 140; P. Courcelle, *L.G.* p. 4.

[62] Cf. H. Marrou, *Autour de la bibliothèque du pape Agapit*, dans *M.E.F.R.* 1931, p. 124-169.

[63] Boèce, *De Interpretatione, ed. sec.* 1, p. 289: *Vettius Praetextatus priores postremosque analyticos non vertendo Aristotelem latino sermoni tradidit, sed transferendo Themistium.*

[64] Ps. Augustin, *Categ.* *P.L.* XXXII, 1440 sq. Cf. Schanz-H., *loc. cit.* et P. Courcelle, *loc. cit.*

[65] Cf. *infra* p. 615.

---

[66] *Ep.* 1, 47: . . . *me impedit pontificalis officii cura, te Baiani otii neglegentia*; telle est l'opinion de R. Klein (*Symm.* p. 63) qui force un peu la signification de cette petite pique spirituelle.

[67] *CIL* VI 102 = D 4003: (*Deorum c*)*onsentium sacrosancta simulacra cum omni lo*(*ci totius adornatio*)*ne cultu in f*(*ormam antiquam restituto V*)*ettius Praetextatus, v.c., pra*(*efectus u*)*rbi,* (*reposuit*), *curante Longeio*(. . . *v.c. c*)*onsul*(*ari*). Cf. H. Bloch, *op. cit.*, p. 204-209.

[68] Amm. 27, 9, 10: *Namque et maeniana sustulit omnia, fabricari Romae priscis quoque vetita legibus et discrevit ab aedibus sacris privatorum parietes isdem inverecunde conexos. . .*

[69] Zosime, 4, 3, 2-4; nommé à ce poste par Julien, il y avait été maintenu par Valentinien, ce qui, avec le succès de sa démarche, confirme l'estime dans laquelle il était tenu même par les empereurs chrétiens (Chastagnol, *Préfecture. . .*, p. 150).

[70] Ce qu'attestent les déclarations citées plus haut de sa veuve.

[71] Amm. 22, 7, 6: *Aderat his omnibus Praetextatus, praeclarae indolis gravitatisque priscae senator, ex negotio proprio forte repertus. . .*

[72] *Op. cit.* p. 208.

Paulina. Mais il faut aborder maintenant les *Saturnales*, car c'est au long exposé de théologie solaire que nous conduisent tous les chemins que nous avons empruntés jusqu'ici.

Le Prétextat des Saturnales

Sous quel jour apparaît Prétextat dans le banquet des Saturnales ? C'est d'abord un grand seigneur et un hôte parfait qui, par son exquise politesse, s'efforce de faire oublier l'autorité prestigieuse dont il jouit auprès des autres convives; apercevant Symmaque et Albinus suivis du timide Servius, il s'avance à leur rencontre et les salue avec beaucoup d'amabilité [73] et il fait preuve de la même affabilité chaleureuse le premier jour de la fête lorsque ses invités arrivent: «Je crois que ce sera pour moi le plus beau jour, puisque vous êtes venus. . . » [74]. Il a l'œil à tout et vient au secours d'Aviénus qui parle tout bas à Eustathe parce qu'il n'ose faire sa remarque à haute voix [75]. C'est lui qui, d'une parole aimable, renvoie au lendemain l'exposé de Servius, car le jour se fait tard [76].

Ce caractère amène n'exclut pas une austérité un peu rigide qui lui fait rejeter sèchement la proposition (à vrai dire bien littéraire !) d'Aviénus: pas de danseuses chez lui [77] ! Mais, comme pour se faire pardonner, il donne ensuite son accord à la proposition conciliatrice de Symmaque, en inaugurant la série des bons mots [78]; le troisième jour, il réclame encore des conversations sérieuses après le repas [79]; manifestement, dans le genre σπουδαιογελοῖον qui caractérise le banquet, il est le tenant du σπουδαῖον.

Une fermeté à toute épreuve devant les propos blessants vient au secours de cette politesse exquise: lorsqu'Evangelus lui reproche grossièrement d'avoir mêlé aux affaires des dieux le soin des esclaves, tous «se hérissent d'indignation»; seul Prétextat répond avec le sourire [80]; déjà la venue de ce même Evangelus avait provoqué chez tous les convives un mouvement d'humeur auquel Prétextat, lui, n'avait pas cédé, «faisant preuve envers tous de la même affabilité et de la même douceur» [81]; cette égalité d'humeur à toute épreuve n'est ébranlée que lorsqu'Evangelus insulte, par ses insinuations blessantes, les autres convives [82]. Politesse, sérieux et égalité d'humeur: tel est donc le *caractère* du Prétextat de Macrobe; or nous savons que le genre du *symposion* exigeait au contraire un hôte vaniteux, ridicule et passionné, [83] et que Macrobe contrevient aux règles du genre chaque fois qu'il veut exprimer une intention particulière. Nous sommes parfaitement fondés à croire qu'il a *voulu* insister sur le caractère de Prétextat qu'il peint ici de manière si vivante, et donc qu'il a du personnage réel une connaissance personnelle; l'a-t-il connu directement? ou ne le connaît-il que par les propos de ses amis? Il est difficile de se prononcer [84]; bien que nous penchions personnellement pour la première hypothèse, nous nous bornerons à retenir que le souvenir de Prétextat est encore bien vivant pour Macrobe et que celui-ci ne peut pas être d'une génération trop éloignée de celle de Prétextat [85].

---

[73] *Sat.* 1, 2, 16.
[74] *Sat.* 1, 6, 2: *Praeclarum. . . diem mihi fore video cum et vos adestis. . .*
[75] *Sat.* 6, 7, 1.
[76] *Sat.* 3, 20, 8.
[77] *Sat.* 2, 1, 7.
[78] *Sat.* 2, 2, 1. Sur cet incident, cf. *infra*, p. 188-189.
[79] *Sat.* 7, 1, 1; cf. encore 1, 5, 4: . . . *morali ut adsolet gravitate subjecit. . .*
[80] *Sat.* 1, 11, 1-2: *Hic cum omnes exhorruissent, Praetextatus renidens. . .*

Le «théologien» des Saturnales

Mais Prétextat n'est pas seulement un hôte courtois et efficace: il participe aussi à la conversation et ses interventions sont particulièrement remarquées [86]. Il est avant tout le grand docteur ès-sciences religieuses: c'est lui qui expose l'antiquité de la fête des Saturnales et en explique les rites [87]; c'est encore lui qui analyse le mécanisme de l'année romaine et sa signification religieuse (jours ouvrables, jours fériés, etc. . .) [88]; quand les convives se distribuent les rôles avant de faire l'éloge de Virgile, il s'engage à «montrer la science religieuse en tous points impeccable du grand poète» [89]; mais surtout c'est à lui que s'adresse Aviénus lorsqu'il veut se faire expliquer pourquoi l'on adore le soleil sous une foule de noms différents [90]. Il provoque ainsi ce très long exposé de théologie, qui est pour nous le meilleur document concernant le syncrétisme solaire de la dernière religiosité païenne [91]. Nous reviendrons à loisir sur cette théologie que Macrobe prend manifestement à son compte: peu importe que ce développement soit tout entier extrait du Traité du Soleil de Porphyre [92] ou que Macrobe ait transcrit presque textuellement un ouvrage de Prétextat lui-même (inspiré de Porphyre) [93]: la science religieuse, les nombreux emprunts aux cultes grecs et orientaux, le syncrétisme même qui place le soleil au-dessus de tous les autres dieux qui n'en sont que des *avatars*, tout indique que Macrobe nous livre ici la science du pontife et du myste, adorateur des dieux orientaux et grecs plus que des dieux romains; ces derniers sont essentiellement pour lui les manifestations du *numen multiplex* auquel fait allusion Paulina. Dans le conflit qui oppose les deux factions du parti païen, c'est Prétextat qui est le défenseur de la conception syncrétiste et orientalisante repoussant le traditionalisme ritualiste d'un Symmaque [94]. Si ce conflit n'apparaît jamais dans les *Saturnales*, c'est qu'en fait il est résolu implicitement par l'auteur qui fait de Prétextat — et de Nicomaque — son porte-parole en matière de religion, alors que Symmaque est véritablement interdit de parole sur ce sujet. Sans doute cette interdiction est-elle marquée par des considérations qui, flatteuses pour Prétextat, ne sont nullement blessantes pour Symmaque [95]; mais il est de fait qu'on ne parle jamais de la science religieuse de Symmaque (or c'est un point sur lequel le personnage avait au moins des prétentions) et qu'on ne lui laisse jamais aborder ce sujet. Nous retrouvons là une des constantes de l'œuvre de Macrobe: le genre littéraire, qu'on en respecte scrupuleusement les règles ou qu'on leur fasse quelques entorses, donne à l'auteur l'occasion d'indiquer indirectement et, de manière subtile, des intentions particulières. Il ne fait pas de doute ici — l'étude de sa théologie nous le confirmera par la suite — qu'en faisant de Prétextat son porte-parole exclusif en matière religieuse, Macrobe se range par avance dans le camp de ceux qui marquaient leur opposition au christianisme en pratiquant les cultes grecs et orientaux et non en prônant le retour à la stricte observance de l'antique religion romaine [96].

---

[81] *Sat.* 1, 7, 2: *Sed Praetextatus ut erat in omnes aeque placidus ac mitis...*

[82] *Sat.* 1, 7, 4-5: «Je ne veux pas me mêler à vos secrets», dit Evangelus, ce qui provoque tout spécialement le «myste» qu'est Prétextat.

[83] Cf. *infra*, p. 195-197.

[84] On sait combien le souvenir d'une forte personnalité peut survivre dans les cercles qui l'ont connue et aimée (cf. chez Cicéron les portraits de Crassus, d'Antoine, etc...)

[85] Cf. *infra*, p. 139. L'hypothèse de Cameron qui étendrait l'écart jusqu'à 45 ans est, de ce point de vue, difficile à admettre.

[86] Lorsqu'il a fini de parler... *omnes in eum adfixis vultibus admirationem stupore prodebant; dein laudare hic memoriam ille doctrinam, cuncti religionem...* (*Sat.* 1, 24, 1).

[87] *Sat.* 1, 7, 17-1, 10 inclus.

---

[88] *Sat.* 1, 12, 2-1, 16.

[89] *Sat.* 1, 24, 16. L'exposé viendra en 3, 1, 12. . .

[90] *Sat.* 1, 17, 1: . . . *et quia sacrorum omnium praesulem esse te, Vetti Praetextate, divina voluerunt, perge, quaeso, rationem mihi tantae sub uno numine in nominibus diversitatis aperire.*

[91] *Sat.* 1, 17, 2-1, 23 inclus (46 pages de l'ed. Willis). Prétextat parle sans être interrompu par les convives: entorse à la règle du Banquet, mais il est vrai que nous sommes le matin et que les conversations sérieuses (et les longs exposés) sont permis.

[92] Comme le pense Altheim, *op. cit.*; cf. *infra* p. 663 sq.

[93] Ce qui est peu vraisemblable, cf. *infra* p. 675.

[94] Cf. H. Bloch, *art. cit.*, qui reprend, en la développant, l'analyse de Robinson, *An Analysis of the Pagan Revival of the Late Fourth Century with Special Reference to Symmachus*, dans *TAPhA*, 46 (1915) p. 87-101.

Un problème demeure, que nous ne pouvons pour l'instant que poser: Macrobe vante la très vaste culture de Prétextat, faite autant d'érudition que de science [97]; il en fait le défenseur de la philosophie, «présent des dieux... science des sciences» [98]; en cela, il ne fait que confirmer le témoignage de ses contemporains et celui, si touchant, de sa veuve; mais quel usage a-t-il fait réellement de l'œuvre de Prétextat? Le discours sur le soleil est-il, pour une part, emprunté à Prétextat lui-même? Nous ne le pensons pas, mais la question est délicate [99].

b) *Symmaque*

Symmaque est l'hôte du troisième jour, au cours duquel sont rapportés les propos tenus aux livres IV, V, VI, VII [100]. Cette fonction d'hôte lui confère le même rôle de premier plan qu'à Prétextat ou à Nicomaque [101]; l'orateur du parti païen, le défenseur de la tradition et des droits du Sénat se voit ainsi confier un rôle essentiel par le metteur en scène des Saturnales.

---

[95] *Sat.* 1, 7, 17: ... *sacrorum... omnium Vettius unice conscius... Sat.* 1, 24, 1: ... *qui solus divina et adsequi animo et eloqui posset ingenio.*

[96] Cf. H. Bloch, *art. cit.* p. 203.

[97] *Sat.* 1, 7, 17 et 1, 24, 1.

[98] *Sat.* 1, 24, 21: *Philosophia... quod unicum est munus deorum et disciplina disciplinarum...*

[99] Cf. *infra* p. 663 sq.

[100] A la fin de la deuxième journée (*Sat.* 3, 20, 8) Prétextat interrompt la conversation pour rappeler que la compagnie doit se retrouver le lendemain chez Symmaque.

La vie du plus célèbre orateur de son temps est assez bien connue: on a conservé de lui une importante correspondance, les *relationes*, rapports officiels adressés à l'empereur lors de sa préfecture urbaine, et quelques extraits de discours; depuis la très remarquable introduction en latin dont O. Seeck a fait précéder son édition des œuvres de Symmaque [102], peu de détails nouveaux ont été apportés à sa biographie. En revanche, sa personnalité, son rôle politique et religieux ont été l'objet d'études récentes qui remettent en question l'image traditionelle que s'en faisaient les historiens [103].

Carrière

Rappelons brièvement sa carrière: fils d'un haut fonctionnaire qui fut préfet de la Ville en 364-365, L. Aurelius Avianius Symmachus Phosphorus, il appartenait à cette aristocratie romaine qui se voulait l'héritière des grands sénateurs de la République, bien qu'elle ne pût faire remonter sa noblesse au-delà de la fin du IIIe siècle. La date de sa naissance n'est pas exactement connue, mais Seeck a montré qu'elle doit se situer aux environs de 340 [104], ce qui est important pour nous: il aurait alors un peu plus de quarante ans à la date fictive de l'entretien rapporté dans les *Saturnales*.

---

[101] Ce qui est en contradiction avec la tradition sympotique: cf. *infra* p. 195-197.

[102] SYMM. ed. Seeck, p. XXXIX-LXXIII; ajouter J. A. Mac Geachy, *Quintus Aurelius Symmachus and the Senatorial Aristocracy of the West*, Chicago, 1942 et D. Romano, *Simmaco*, Palermo, 1955. La meilleure mise au point est celle d'A. Chastagnol, *Fastes*. . ., p. 218-224; éd. récente entreprise par A. Callu, Les Belles Lettres, Paris 1973.

[103] Cf. le portrait classique donné par G. Boissier, *La Fin du Paganisme*, Paris, 1903, 2, p. 155 sq. et 267 sq. Récemment, F. Paschoud lui a consacré des pages très hostiles, parfois pertinentes, souvent injustes, dans *Roma aeterna*, p. 71-109; la conclusion est au moins excessive: «Autant Ammien est lucide, probe et généreux, autant Symmaque est borné, hypocrite et égoïste»; *contra*, lire R. Klein, *Symmachus*; cf. également G. Lo Menzo Rapisarda, *La personalità di Simmaco e la III Relatio*, Catania, 1967, et l'excellente mise au point bibliographique de F. Zuddas del Chicca, *Studi Romani* 20 (1972), p. 526-540.

[104] A. Chastagnol (*Fastes*. . . p. 219) donne raison à Seeck (*Symm.* p. XLIV) En effet, Symmaque se dit *juvenis* en 375, et parle de ses *annis in senectutem vergentibus* en 396 (*Ep.* 103, 24 et 260, 30); il n'a donc pas tout à fait 60 ans

La date de son mariage est controversée [105] mais la naissance de son fils peut être fixée à 383 [106]. Il est successivement questeur, préteur, correcteur de Lucanie-Bruttium en 365 [107]; en 369, il part exercer le proconsulat d'Afrique à Carthage [108] jusqu'en 373: comme nous le verrons plus loin, ce gouvernement paraît être une chasse gardée de l'aristocratie romaine (nous y retrouverons Macrobe en 410). De retour à Rome, il se fait remarquer au Sénat en prononçant des discours très protocolaires, qui lui ont valu néanmoins de passer pour le plus grand orateur de son temps [109].

C'est en 382 qu'il effectue la première démarche auprès de la cour de Milan pour rétablir l'autel de la Victoire: peu importe qu'il ait été ou non dès ce moment-là «prince du Sénat», il est désormais l'orateur attitré du parti païen dans cette affaire qui soulève contre l'Eglise les partisans de la religion traditionnelle au Sénat [110]. Il est Préfet de la Ville entre Juillet 384 et Janvier-Février 385;

à cette date; Macrobe (*Sat.* 7, 2, 12) lui donne le même âge qu'à Caecina Albinus, consulaire de Numidie entre 364 et 369 (cf. *infra*, p. 62), ce qui correspond bien à l'âge normal pour cette magistrature.

[105] 392 ? (Seeck) ou 388 ? (Palanque) cf. Chastagnol, *Ibid.* p. 219.

[106] *Ep.* 2, 22, 2 : ce fils est le grand père du Symmaque qui révisera l'œuvre de Macrobe (cf. *infra*, p. 129-131).

[107] *C.Th.* 8, 5, 25.

[108] *CIL* VIII 24584 et 5347 (= *IL Alg.* 1, 272) et *C.Th.* 12, 1, 73 du 30 Novembre.

[109] Les fragments que nous possédons (Seeck, *Symm.* p. 318-339) justifient le jugement défavorable quoiqu'indulgent de G. Boissier, *Fin du Pag.* 2, p. 268-269.

[110] Abondante bibliographie sur l'affaire de l'Autel de la Victoire, depuis les pages classiques de G. Boissier, *op. cit.* 2, p. 231-292; H. von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin u. Leipzig, 1929, p. 171 sq.; J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris, 1933, p. 117-120; J. Wytzes, *Der Streit um den Altar der Viktoria*, Amsterdam 1936; Leocadia Malunowicz, *De ara Victoriae in Curia Romana quomodo certatum sit*, Wilno 1937; F. Hochreiter, *Die Relation des Symmachus für die Wiederrichtung des Altares der Viktoria und die Gegenschriften des Ambrosius und Prudentius*, Dissert. Innsbruck 1951; J. J. Sheridan, *The Altar of Victory. Paganism's last Battle*, dans *L'Antiquité classique*, XXXV, (1966), 1, p. 186-206. Se reporter à la bibliographie de F. Zuddas del Chicca, *art. cit.*, p. 532, n. 20 et 21.

les quarante-neuf *relationes* qu'il adresse à l'empereur à ce titre nous sont conservées [111] et constituent un document unique sur l'activité d'un préfet de la Ville, — la plus célèbre est la *Relatio III*, prononcée au cours de l'été 384, sur l'autel de la Victoire. Ainsi à la date à laquelle sont censés se dérouler les entretiens des Saturnales, Symmaque est l'avocat officiel de la cause du paganisme et des privilèges du Sénat (qui, pour lui, ne font qu'un); le genre littéraire, la nature de la fête, — et d'autres considérations, comme nous le verrons, — interdisent toute allusion à l'actualité politique, mais les lecteurs païens de Macrobe se souviennent. . .

C'est encore en qualité de Préfet de la Ville qu'il annonce à l'empereur la mort de Prétextat dont il fait l'éloge [112]. La deuxième partie de sa préfecture est assombrie par les attaques personnelles dont il est l'objet [113] mais surtout parce que les païens sont désormais sur la défensive [114]: Symmaque est l'avocat des causes perdues (comme Nicomaque sera leur champion malheureux). Il quitte Rome dès sa sortie de charge pour se retirer en Campanie [115].

Devenu *prince du Sénat*, il se rallie à l'usurpateur Maxime en 388, mais obtient son pardon après s'être réfugié dans une église [116] ! Rentré en grâce, il revêt le consulat en 391 [117], se compromet à nouveau avec l'usurpateur Eugène, mais beaucoup plus discrètement qu'un fanatique comme Nicomaque Flavien [118]; il vit désormais à l'écart de la vie publique, s'occupant de la préture de son fils [119], fait une dernière et vaine démarche en faveur de l'autel de la Victoire et meurt vers 402. C'est là une carrière typique de haut fonctionnaire qui parvient aux plus hauts honneurs (consul, prince du sénat) sans exercer de grandes responsabilités politiques, il est vrai; respectueux du pouvoir établi, il fait l'éloge de n'importe quel empereur, même de l'usurpateur Maxime; ses convictions le poussent à se compromettre avec les usurpateurs païens, mais il le fait avec discrétion et finalement se tire de tous les mauvais pas. Mais il ne faut pas le juger trop durement, comme le fait F. Paschoud[120]. Sur un point, Symmaque a été d'une fermeté et d'une constance remarquables: la défense des libertés religieuses pour l'ancien culte, ce qui est pour lui la plus haute forme du patriotisme[121]. Personnage respectable et respecté de ses amis, écrivant avec une rare élégance des billets parfaitement anodins — cette futilité est une loi du genre[122] — c'est un fort honnête homme qui manque totalement d'envergure.

---

[111] Seeck, *Symm.* p. 276-317; cf. Chastagnol, *Fastes*. . ., p. 222-226.

[112] *Rel.* 10, 11, 12 et 24.

[113] A propos des dettes de son beau-père Orfitus (*Rel.* 34).

[114] Cf. H. Bloch, *art. cit.* p. 217-218.

[115] *Ep.* 2, 26 et 47.

[116] Socrate, *Hist. Eccl.* 5, 14.

[117] Cf. Chastagnol, *Fastes*. . . p. 227.

[118] Sur l'attitude de Nicomaque, cf. *infra* p. 47-54.

[119] Chastagnol, *Fastes*. . . p. 228. C'est la grosse affaire de cette époque: il sollicite tous ses amis (et en particulier le Vicaire des Espagnes qui pourrait — ? — être notre Macrobe, cf. *infra*, p. 98-102).

L'humanité de Symmaque

R. Klein[123] a très bien montré comment les idées obtuses et le conservatisme borné de Symmaque ne l'empêchent pas de faire preuve de la plus grande honnêteté dans ses relations personnelles: quelles que soient ses divergences d'ordre religieux avec Prétextat et Nicomaque, il conserve avec eux d'affectueuses relations comme en témoignent sa correspondance et le célèbre diptyque commémorant le mariage de sa fille avec Nicomaque le Jeune[124]. Avec Ambroise enfin, son redoutable adversaire dans l'affaire de l'autel de la Victoire, il fait preuve de la plus grande courtoisie; sans doute l'évêque de Milan est-il de son monde, mais cela ne suffit pas à expliquer l'affabilité délicate avec laquelle Symmaque lui écrit pour lui recommander ses amis.

Cette courtoisie raffinée, cette extrême délicatesse d'homme du monde capable de prévenir les conflits et de rétablir le calme dans les conversations mondaines, nous les retrouvons précisément dans les *Saturnales*. C'est Symmaque qui donne la parole au jeune Servius pour trancher un point de grammaire difficile sur lequel s'opposent Caecina Albinus et Aviénus [125]. A la fin de la première journée, il intervient pour organiser la réunion du lendemain et lancer les invitations: tout le monde approuve son choix judicieux, car son autorité en cette matière est incontestée [126]. Si Prétextat fait preuve d'une fermeté inébranlable devant les impudences d'Evangelus, Symmaque sait, quant à lui, donner la réplique à l'irascible contempteur de Virgile, sans rien céder sur le fond mais sans vexer son interlocuteur [127]; de même lorsque ce dernier, exaspéré par la faconde de Disaire, propose «qu'un Grec (Eustathe) arrache les applaudissements à un autre Grec», Symmaque reprend aussitôt la proposition en la dépouillant de son caractère blessant: «Le débat sera agréable, Evangelus, mais tu le réclames avec trop d'aigreur» [128].

---

[120] Cf. *supra*, n. 103.

[121] Comme ne l'a pas vu F. Paschoud, mais comme le montre bien R. Klein (*op. cit.*).

[122] Critique injustifiée de F. Paschoud (*op. cit.* p. 106): le genre littéraire de la lettre porté à sa plus haute expression exigeait qu'elle n'exprimât plus rien du tout. De ce point de vue, Symmaque surpasse de beaucoup son modèle, Pline le Jeune. . .

[123] *Op. cit.* p. 67 et spécialement p. 68: «Es war seine tolerante Gesinnung und sein menschliches Verständnis, das er auch anders denkenden entgegen brachte».

[124] R. Delbrück, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*, Berlin-Leipzig, 1927-28, pl. 54 et p. 209-215; R. Klein remarque qu'à cette occasion les Nicomaque renoncent à faire étalage de leurs dieux orientaux (*op. cit.* p. 71-73).

Enfin c'est lui qui répare avec élégance l'impair du jeune et impulsif Aviénus qui voulait faire entrer des danseuses dans la demeure de Prétextat; il s'empresse de proposer aux convives d'échanger de bonnes histoires, ce qui est une façon de sauvegarder la gaîté réclamée par Aviénus tout en respectant la dignité de la maison de leur hôte [129]. Si on lit avec attention les *Saturnales*, on s'aperçoit que ce rôle de conciliateur courtois et délicat est dévolu au seul Symmaque: les autres sont polis, calmes (sauf Evangelus) mais Symmaque, lui, sait montrer une politesse active qui révèle une réelle délicatesse du cœur. Sur ce point, le personnage que nous montrent les *Saturnales* s'accorde bien avec celui que révèle sa correspondance; Macrobe connaîssait la qualité fondamentale de ce grand seigneur et il a su lui rendre un hommage discret dans son Banquet.

---

[125] *Sat.* 1, 4, 4. Servius est trop timide pour intervenir lui-même (cf. *infra*, p. 00).

[126] *Sat.* 1, 5, 13-17: *Probavere omnes Q. Aurelii judicium...*

[127] *Sat.* 1, 24, 5-15.

[128] *Sat.* 7, 5, 2 et 3: ... *et Graecus Graeco eripiat hunc plausum... Et Symmachus: «rem jucundam, Evangele, amarius postulasti...*

[129] *Sat.* 2, 1, 8.

La religion de Symmaque

«Symmaque, comme Flavien et Prétextat, était un païen convaincu; mais il ne l'était pas tout à fait de la même façon et pour les mêmes motifs. Ce qui l'attachait surtout au culte des aïeux, c'est qu'en toute chose il aimait le passé: les anciens usages lui étaient tous également chers et il n'y voulait rien changer. . . ». Cette appréciation portée par G. Boissier sur la religion de Symmaque à la fin du siècle dernier [130] est fort exacte; les travaux déjà cités de Robinson et de Bloch [131] n'ont fait que confirmer le caractère très conservateur de l'attachement de Symmaque aux cultes traditionnels. H. Bloch note très justement qu'il ne porte, comme son ami Caecina Albinus, qu'un seul titre, celui de *pontifex major* [132], c'est-à-dire de prêtre de Vesta. Il ne mentionne jamais les innombrables prêtrises revêtues par son ami Prétextat et lui refuse l'honneur d'une statue, contre l'avis des Vestales, parce que cela est contraire à la tradition [133]. Le culte est pour lui une affaire d'état et la relation personnelle de l'homme à Dieu lui paraît subversive et dangereuse. On a souvent remarqué les expressions néo-platoniciennes qui, dans la *Relatio III*, servent à définir la divinité [134]; mais il ne s'agit que de banalités qui ne correspondent à rien de profond dans la conscience religieuse de Symmaque; pour lui, les choses sont très simples: le culte des dieux traditionnels (Vesta, la Victoire) a assuré à Rome une prospérité continue; peu importe la place de ces dieux dans la théologie, il faut seulement sauvegarder des cultes qui ont fait leurs preuves et leur assurer des serviteurs, «car on perd la bienveillance des dieux si on néglige leur culte» [135].

G. Boissier relève cette amère réflexion: «Aujourd'hui, manquer aux autels des dieux est une façon de faire sa cour»[136]; cette réflexion s'adresse à un autre païen, son ami Prétextat, qu'il blâme de s'abandonner aux délices de la Campanie plutôt que d'exercer ses devoirs de Pontife: sans doute y met-il de la courtoisie et un certain humour... «Quoi d'étonnant si la Campanie tient enchaîné Prétextat, puisqu'Hannibal, invincible à la guerre, lui a rendu les armes»[137]! Sous la délicatesse du propos, le reproche demeure. Ailleurs, Symmaque n'hésite pas à s'en prendre aussi à Nicomaque[138].

---

[130] G. Boissier, *Fin du Pag.* 2, p. 269.

[131] Cf. *supra*, n. 44 et 94.

[132] Inscription du Mont Caelius à Rome: *CIL* VI 1699: . . . *Q. Aur(elio) Symmacho v(iro) c(larissimo), quaest(ori), praet(ori), pontifici majori, correctori Lucaniae et Brittiorum*. . . (suivent les autres magistratures). . . *Q. Fab(ius) Memm(ius) Symmachus v(ir) c(larissimus) patri optimo.*

[133] Cf. Klein, *op. cit.* p. 64-65.

[134] En fait, bien peu de choses; *mens divina* (*Rel.* 3, 8) etc. . . Remarques judicieuses *in* Klein, *op. cit.* p. 86-87.

[135] *Ep.* 1, 46, 2: . . . *Benignitas enim superioris, nisi cultu teneatur, amittitur*; cf. Klein, *op. cit.* p. 61 sq.

En se démarquant nettement de ses amis Nicomaque et Prétextat qu'anime l'esprit de la nouvelle religiosité, Symmaque se montre aussi «réactionnaire» dans sa foi religieuse qu'il l'est dans ses convictions politiques. L'amour de la patrie, le respect des privilèges du Sénat et la piété envers les Dieux qui ont assuré la grandeur de Rome, voilà au fond toute sa religion; une divinité suprême et un peu vague couvre le tout de son manteau protecteur; inutile de percer plus avant le «grand mystère» du monde, tout cela n'est que «discussion d'oisifs»[139].

On comprend que Macrobe ne lui ait pas confié le soin d'exposer les grands dogmes de la théologie païenne et qu'il en ait chargé de préférence le théologien qu'était Prétextat; mais il est tout de même curieux que, dans les *Saturnales,* Symmaque n'intervienne jamais sur les questions religieuses, pas même lorsqu'il s'agit des dieux nationaux ou des fêtes traditionnelles[140]; il se mêle fréquemment à la conversation, soit pour relancer la discussion ou apaiser les disputes naissantes, rôle dans lequel il excelle, comme nous l'avons vu, soit pour parler à son tour, de sujets sérieux ou de bagatelles, comme le genre du banquet le réclame; c'est lui qui se charge de faire l'éloge de Virgile orateur[141] et qui, l'après-midi, égaie les convives en rapportant une foule de bons mots attribués à Cicéron [142]: il a son opinion sur les problèmes médicaux et soutient, contre Horus, que la femme a un tempérament froid; sa remarquable érudition lui permet de corriger une citation que Coelius Antipater a empruntée aux *Origines* de Caton [143]. Mais dès qu'on parle de religion, il est comme interdit de parole; cela est d'autant plus étonnant qu'à la date fictive des Saturnales, l'affaire de l'autel de la Victoire vient d'être relancée et que Symmaque y joue le premier rôle. Le genre du banquet, il est vrai, excluait les allusions à une actualité brûlante; mais Macrobe pouvait très bien, sans évoquer les querelles soulevées par le retrait de la statue de la Victoire, faire parler Symmaque sur la déesse elle-même et mentionner un culte disparu déjà, comme si de rien n'était: nous avons vu qu'il n'hésite pas à le faire pour des fêtes que des lois récentes ont rayées du calendrier.

---

[136] G. Boissier, *Fin du Pag.* 2, 271. *Ep.* 1, 51: *Nunc aris deesse Romanos genus est ambiendi.*

[137] *Ep.* 1, 47, 1: ... *nec mirum, si te illa ora totum sibi vindicat, cum ipsum Hannibalem fides certa sit, bello invictum manus dedisse Campaniae.*

[138] *Ep.* 2, 53; cf. Klein, *op. cit.* p. 63.

[139] *Rel.* 3, 10: ... *sed haec otiosorum disputatio est...*

[140] C'est Prétextat qui parle de la fête des Saturnales, des jours fériés, et bien sûr de la royauté du Soleil.

[141] *Sat.* 1, 24, 14.

En fait, il n'y a que deux allusions à des statues représentant la Victoire dans les *Saturnales*. Passons sur la citation de Salluste concernant le triomphe de Métellus Pius [144]; mais lorsque Prétextat décrit la statue de la Victoire qui porte l'Apollon Hiéropolitain et en donne la signification [145], il ne serait pas interdit à Symmaque de placer une remarque qui, en fait, ne vient pas. Nous avons perdu la fin du livre IV qui contenait l'exposé de Symmaque sur les *sensa rhetorica* chez Virgile; mais ce n'est pas là assurément que l'auteur de la *Relatio III* pouvait parler des Dieux et de leur culte. Manifestement, Macrobe n'a pas voulu que Symmaque traite de sujets religieux: dans le différend qui oppose ce dernier aux néo-païens comme Prétextat et Nicomaque, l'auteur des *Saturnales* se range dans le camp des seconds; nous avons là un témoignage indirect de ses préférences religieuses; témoignage indirect, car il s'agit, en fait, d'une *condamnation de la piété étroite* de Symmaque; lorsqu'il s'agit d'exposer sa propre foi, Macrobe est beaucoup plus explicite comme nous le verrons bientôt [146].

---

[142] *Sat.* 2, 3, 1-13.

[143] *Sat.* 1, 4, 26.

[144] Sall. 3, 13, 6-9.

[145] *Sat.* 1, 17, 66-70.

[146] L'argument *a silentio* est toujours d'un emploi délicat, et on nous accusera peut-être de pratiquer ici une sorte de «kremlinologie». Pourtant, si l'on considère l'envers positif de ce silence (les longs développements

L'image que les *Saturnales* donnent de Symmaque est en tous points ressemblante à celle que révèlent ses lettres et ses discours; on retrouve chez l'hôte du *Banquet* les mêmes qualités d'humanité et de politesse qu'appréciaient les contemporains du prince du Sénat et qui, pour le lecteur d'aujourd'hui, relèvent un peu la saveur d'une correspondance souvent bien futile. En interdisant à son personnage d'aborder les questions religieuses, Macrobe témoigne aussi de manière indirecte qu'il connaissait les préférences de Symmaque en matière de foi, encore qu'il ne les approuvât pas. L'orateur du Sénat, le Préfet de la Ville n'est pas un étranger pour Macrobe: le portrait vivant et véridique qu'il en fait nous permet de penser que l'auteur des *Saturnales* a connu personnellement le modèle de son personnage.

c) *Nicomaque Flavien*

Nicomaque Flavien est l'hôte du deuxième jour: il rappelle lui-même, avant que les convives passent à table, le premier jour, qu'il aura l'honneur d'accueillir la compagnie dans sa maison, le lendemain [147]; les entretiens qui se déroulent sous sa présidence sont rapportés au Livre III. Macrobe l'a donc placé sur un pied d'égalité avec Prétextat et Symmaque; la fonction d'hôte assure aux trois chefs du paganisme un prestige exceptionnel. Mais Nicomaque n'est pas seulement un théologien ou un orateur comme ses deux amis. Il est aussi le champion du paganisme, en quelque sorte son «combattant suprême»: celui qui ira jusqu'à la trahison, jusqu'à l'insurrection armée et finalement jusqu'à la mort, pour défendre une cause perdue.

Etrange figure que celle de Nicomaque Flavien, entier et violent, par ailleurs si savant et si cultivé: le destin tragique de cet homme, excessif dans ses haines et dans ses passions, tranche sur la grisaille des carrières classiques et sans histoires des autres convives des *Saturnales*.

de Nicomaque et de Prétextat), si l'on tient compte aussi de l'extrême subtilité d'un genre littéraire que Macrobe manie avec dextérité (cf. *infra*, 2^{o} partie, chap. 4) on conviendra peut-être que toute cette argumentation n'est pas vaine . . . (cf. *infra*, la confirmation apportée dans l'un ou l'autre sens par les cas de Nicomaque, Caecina Albinus et Rufius Albinus).

[147] *Sat.* 1, 24, 25.

Virius Nichomachus Flavianus appartenait à une grande famille romaine liée à celle des Symmaques et des Anicii. Son père, Volusius Venustus, avait été consulaire de Sicile dans son jeune âge; malgré ses mérites et sa réputation d'austérité, il avait vu sa carrière interrompue pendant près de vingt ans; Seeck pense que son paganisme militant le desservait auprès du dévôt Constance [148].

Ammien le cite parmi les légats du Sénat que distingua Julien «pour leur naissance illustre et leur vie pleine de mérites» [149]; il en fit un vicaire des Espagnes [150]. Sa réputation était restée intacte dans les milieux païens de Rome puisque, longtemps après sa mort, Macrobe fait indirectement son éloge en présentant son fils: «(Virius Nichomachus) qui a montré combien il est supérieur à son père Venustus, homme pourtant si admirable. . .» [151]. Notons en passant que Macrobe connaît la famille, qu'il en parle à l'occasion et sait exprimer l'admiration qu'il ressent pour elle.

Le fils rencontra les mêmes obstacles dans sa jeunesse, mais ensuite sa carrière fut brillante et ne s'interrompit qu'avec son coup de tête de 394. Il était né vers 335 [152] et, semble-t-il, n'exerça aucune charge jusqu'à l'âge de 30 ans; la faveur soudaine de son père le fait nommer consulaire de Sicile en 364 [153]; il reste encore douze ans dans l'obscurité sous le règne de Valentinien I, puis il est envoyé vers 376-377 comme vicaire en Afrique [154]; là, son hostilité à l'égard des catholiques le rend naturellement favorable aux Donatistes qu'il protège si ouvertement qu'Augustin s'en souviendra trente ans plus tard[155]. Sa réputation littéraire le fait appeler par Théodose à la questure du Palais, haute fonction qui le met dans la confidence de l'empereur chrétien[156]. Il a dû exercer une curieuse séduction sur cet empereur qu'il a pourtant trahi plusieurs fois: «Quelqu'irrité que fût le maître, il semble que Flavien n'avait qu'à se montrer pour reconquérir ses bonnes grâces», écrit G. Boissier[157]. Il est ensuite nommé Préfet du Prétoire d'Italie pour la première fois (382-383) et connaît aussitôt une demi-disgrâce, peut-être par la faute de son fils, Proconsul d'Asie[158]. Il est à nouveau Préfet du Prétoire d'Italie en 389 et le restera jusqu'à sa mort. Il attendait le consulat, honneur suprême, lorsqu'éclata l'insurrection d'Arbogast et l'usurpation d'Eugène qui entraînèrent sa chute tragique.

---

[148] Seeck, *Symm.* p. CXIII-CXIV; le travail fondamental sur la vie de Nicomaque Flavien reste le chapitre que Seeck lui consacre dans *Symm.* .p CXII-CXIX.

[149] Amm. 23, 1, 4.

[150] *Ibid.* 28, 1, 24.

[151] *Sat.* 1, 5, 13: . . . *qui, quantum sit mirando viro Venusto patre praestantior. . . adseruit.*

[152] Date proposée à juste titre par Seeck: le *carmen* anonyme écrit contre lui par quelque chrétien «aussi pieux qu'inepte et barbare» dit qu'il vécut soixante ans: or il s'est suicidé en Août 394. Sur ce *carmen*, cf. Schanz-H., 4, 1, p. 221-222; malgré sa très faible qualité littéraire et la mesquinerie de son inspiration, il constitue un document important pour la vie de Symmaque; ed. Baehrens, *Poet. lat. minores*, 3, p. 287 et M. Haupt, chez Mommsen, *Carmen codicis parisini 8084*, *Hermès* 4, 1870, p. 354 = *Ges. schr.* 7, p. 489 sq.

[153] Seeck, *Symm.* p. CXIV, n. 554.

[154] Amm. 26, 6, 28.

Nicomaque et l'usurpation d'Eugène

La révolte d'Arbogast et l'usurpation d'Eugène avaient, à coup sûr, des motivations tout autres que religieuses; mais, comme il arrive souvent dans ce genre d'aventure, en prenant appui sur les adversaires de Théodose au nombre desquels se trouvaient essentiellement des païens, l'usurpateur, chrétien tiède, allait devenir peu à peu le champion du parti païen; en cela, il fut grandement aidé par Nicomaque Flavien.

Un grave conflit opposait le jeune empereur Valentinien II au tuteur que lui avait donné Théodose en la personne du comte franc Arbogast qui était païen: ce dernier exerçait probablement les fonctions de *magister peditum praesentalis*[159] et nommait des

---

[155] *Ep.* 87, 8: . . . *vos* (*Donatistae*) *Flaviano quondam vicario partis vestrae homini quia legibus serviens nocentes, quos invenerat, occidebat, non communicastis* ? . . . cf. *infra*, p. oo.

[156] Cf. Seeck, *Symm.* p. CXV, n. 563.

[157] Boissier, *Fin du pag.* 2, p. 266; témoignages dans le *carmen* anonyme, 48, 4; 49, 29.

[158] Seeck (*Regesten* p. 116) a ruiné sa propre démonstration de *Symm.* p. CXII; il est suivi par E. Stein, *Untersuchungen zur spätrömischen Verwaltungsgeschichte*, dans *RhM* 1925, p. 371, et par J. R. Palanque, *Essai sur la Préfecture du Prétoire du Bas-Empire*, 1933, p. 68. Toutefois, W. Hartke, *Zwei Fragen um Nicomachus Flavianus, Klio* XXXI, 1938, p. 430 sq. a repris la thèse d'une première préfecture en 383, sans être très convaincant d'ailleurs.

[159] *C. Th.* 9, 40, 13, et Seeck, *Regesten*, p. 92-93; Palanque, *op. cit.* p. 76.

Francs à sa dévotion aux plus hautes fonctions civiles et militaires[160]. Le jeune empereur, impuissant à défendre ses proches contre la brutalité sanguinaire d'Arbogast, tenta mais en vain de le révoquer[161] et fit appel à l'aide d'Ambroise; celui-ci se mit en route, mais apprit en chemin que le jeune homme était mort (Mai 392); s'était-il suicidé ou avait-il été assassiné par le maître des milices? Arbogast se défendit auprès de Théodose d'avoir été pour quelque chose dans cette mort[162].

Selon Stein[163], c'est à ce moment-là que Théodose aurait destitué Nicomaque Flavien et renforcé les mesures contre le paganisme. Comprenant qu'il n'avait rien de bon à attendre de la cour d'Orient (où régnait le dévôt Rufin après la chute de Tatien)[164], Arbogast s'était décidé à faire proclamer empereur le chrétien Eugène, *magister scrinii* de Valentinien (22 août 392). Celui-ci devait aussitôt confirmer Nicomaque Flavien dans ses fonctions de Préfet du Prétoire d'Italie[165]. Toutefois, pendant quelque temps encore, le nouvel empereur s'efforça de ne pas rompre les ponts avec Constantinople en affectant de reconnaître les décisions de Théodose [166]. Au début de 393, la décision de Théodose, qui proclame son deuxième fils Honorius Auguste pour l'Occident, fait officiellement d'Eugène un usurpateur; la guerre est inévitable [167].

---

[160] Stein, *Hist.* 1, p. 210; pour l'essentiel de l'histoire politique, nous suivons le récit de cet auteur; cf. aussi A. Piganiol, *L'Empire Chrétien*, 2° éd. mise à jour par A. Chastagnol, Paris 1972, p. 288-295; J. R. Palanque, dans *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, sous la dir. de A. Fliche et V. Martin, t. 3, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, p. 516-518; H. Bloch, *art. cit.* p. 225-241.

[161] Arbogast tua Harmonius que Valentinien couvrait de son manteau, et déchira la lettre de révocation que lui tendait l'empereur (Zosime, 4, 53, 2-4).

[162] Stein, *Hist.* 1, p. 210-211 et p. 532, n.c. 123.

[163] Stein, *Hist.* 1, p. 211-212; il fut remplacé par Apodemius; mais celui-ci ne put exercer sa fonction qu'en Illyrie. On discute encore pour savoir si la préfecture de Nicomaque fut réellement interrompue (Palanque, *Essai*, p. 77-78) ou si la nomination d'Apodemius a été purement fictive (Higgins, dans *Byzantion*, IX, 1934, p. 632, s'appuyant sur Sozomène, 7, 22). Toutefois Hartke (*art. cit.* p. 431 sq.) fait remarquer que toutes les inscriptions (privées et publiques) portent la mention *P.P.iterum* (alors que seules les inscriptions privées mentionnent le consulat accordé par Eugène). Les deux préfectures seraient alors celle de 383 et celle de 390, ce qui nous renvoie au problème de la première préfecture de 383 (cf. *supra*, n. 158). On peut objecter qu'il était moins compromettant de mentionner une deuxième préfecture qu'un consulat rayé de tous les actes officiels (le consulat ordinaire apparaît dans tous les actes datés, non la préfecture du Prétoire); cf. la mise au point de H. Bloch, *art. cit.* p. 228, n. 64.

[164] Mais cela n'a pas pu influer, pour des raisons chronologiques, sur la décision d'Arbogast: H. Bloch, *art. cit.* p. 225, n. 59.

[165] Rufin, *Hist. Eccl.* 11, 33, et Paulin, *Vita Ambrosii*, 26.

«*The Pagan Revival*»

Or, tant qu'il avait espéré s'entendre avec Théodose, Eugène avait répondu poliment mais négativement aux sénateurs païens de Rome venus lui demander une fois de plus le rétablissement de l'autel de la Victoire et la restauration du culte païen officiel (c'est-à-dire son entretien aux frais de l'état); d'autre part, il faisait des avances à Ambroise. qui néanmoins se tint sur la réserve [168]. Mais lorsque la rupture fut consommée et qu'il fut entré en Italie (printemps 393), Eugène céda alors aux pressions indiscrètes du parti païen et se trouva entraîné dans une véritable guerre de religion, dont allait se faire l'apôtre son Préfet du Prétoire, notre Nicomaque Flavien. Ainsi le clan païen de Rome allait confisquer à son profit une usurpation qui ne lui était pas spécialement favorable au départ [169].

Tandis qu'Arbogast prépare la défense de l'Italie menacée par l'arrivée des troupes de Théodose, Nicomaque Flavien commence une véritable «guerre psychologique» contre les chrétiens. Il se fait nommer consul pour l'année 394 [170]; il fait nommer son fils Préfet de la Ville [171]. Symmaque se tient à l'écart, mais le mariage de sa fille avec Nicomaque le Jeune a lieu probablement en 393 [172]; on récompense l'ancien vicaire d'Italie, Marcianus, de son apostasie bruyante en le nommant Proconsul d'Afrique [173]; c'est encore un ami de Nicomaque, Numerius Projectus, qui est nommé Préfet de l'annone [174].

---

[166] Il bat monnaie au nom de Théodose et de son fils Arcadius proclamé Auguste. Il revêt le consulat, selon l'usage, pour l'année 393, mais Théodose ne l'accepte pas et nomme un autre consul (cf. H. Bloch, *art. cit.* p. 227).

[167] Socrate, 5, 25, 8; H. Bloch, *art. cit.* p. 228.

[168] Sur l'attitude d'Ambroise dans cette affaire, cf. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1933, p. 264-286 et 544.

[169] «Profit» limité, puisqu'elle se terminera par la mort de tout le monde; il n'est pas dit d'ailleurs qu'Eugène et Arbogast vainqueurs auraient continué à s'appuyer sur le parti païen comme le suggère Stein (*Hist.* 1, p. 213); ils se seraient heurtés à des difficultés insurmontables.

[170] Comme Eugène reconnaît jusqu'au bout Théodose, il lui laisse le choix de l'autre consul (Théodose, bien entendu, en nomme 2) si bien que Flavien se trouve *consul sine collega* en Italie; cf. H. Bloch, *art. cit.* p. 229, n. 65.

[171] La première de ses trois préfectures; cf. la mise au point d'A. Chastagnol, *Fastes*. . . p. 241-242.

Sous l'impulsion vigoureuse de ces hauts fonctionnaires, on se met à restaurer avec acharnement une foule de temples; notre source essentielle sur cette campagne est le *carmen* anonyme cité plus haut, ainsi qu'un *carmen ad senatorem* [175]. Le témoignage du premier est particulièrement intéressant parce qu'il nous renseigne sur les divinités dont Nicomaque restaure les cultes et que nous ne connaîtrions pas sans cela, car ses titulatures ne mentionnent que sa qualité de *pontifex major* (c'est-à-dire prêtre de Vesta): Jupiter, Vesta, Saturne, Mercure, Vulcain, Bellone; la Grande Mère et Attis, Liber, Trivia, Sérapis, Anubis, Isis, Osiris, Cérès, Proserpine; ce sont là précisément les dieux qu'évoque Prétextat dans son discours sur le Soleil au livre I des *Saturnales* [176]. Parmi toutes ces divinités romaines et orientales [177], deux méritent de retenir notre attention: il s'agit d'Hercule et de Jupiter.

A l'entrée des Alpes Juliennes, où l'on attendait Théodose, Nicomaque avait fait élever des statues de Jupiter brandissant des foudres d'or [178] cependant qu'on distribuait aux troupes des étendards portant l'image d'*Hercules invictus* [179]. L'inscription d'Ostie, unique confirmation de ces témoignages littéraires épars, atteste la restauration par Numerius Projectus d'une *cella* d'Hercule; sur l'autel devant le podium existait depuis longtemps une dédicace à *Hercules invictus*[180]. Ces antiques dieux du paganisme romain étaient aussi les deux divinités tutélaires de la nouvelle dynastie fondée par Dioclétien[181] quand l'empire était encore païen. Il y a donc chez Nicomaque une volonté caractérisée de revenir à la symbiose de l'état et de la religion telle que l'avaient voulue les empereurs du IIIe siècle; la «réaction nichomachéenne» ne remonte pas au-delà de cette période.

---

[172] Diptyque commémoratif, cf. *supra* p. 40 et n. 124.

[173] *Carm. adv. Flav.* 86; H. Bloch, *art. cit.* p. 231: nous retrouverons ce personnage lors de l'usurpation d'un autre païen, Attale, en 409; il sera alors Préfet de la Ville (cf. *infra* p. 116 et n. 83).

[174] Il est l'auteur de la restauration du temple d'Hercule à Ostie; cf. l'inscription étudiée par H. Bloch, *art. cit.* p. 201 et p. 234. On voit d'ailleurs l'intérêt stratégique de ces nominations de partisans sûrs: le blé d'Afrique sera distribué à Rome pendant toute la crise (même problème, mais solution différente, en 410: le comte Héraclien affame Rome).

[175] Ed. R. Peiper dans *CSEL*, vol. XXIII, 227 sq.; cf. H. Bloch, *art. cit.* p. 232, n. 74.

[176] Comme le remarque Bloch; pour les citations exactes, *loc. cit.* p. 230, n. 69; cf. *infra* p. 673.

[177] Est-ce ce bric-à-brac de divinités orientales qui rend Symmaque si réservé ?

[178] Augustin, *Civ. Dei*, 5, 26, 1.

[179] Théodoret de Cyr, *H. E.* 5, 24, 4; Bloch, *art. cit.* p. 236, n. 84.

Toutefois l'aspect politique des mesures prises par Nicomaque en faveur des anciens dieux ne doit pas faire oublier leur signification religieuse: les cultes orientaux ou égyptiens ne sont pas négligés; d'autre part Hercule lui-même est devenu non seulement une image divine à laquelle l'empereur tend à s'identifier, mais aussi une sorte de réplique païenne du Christ[182].

La divination

Un autre aspect de la propagande de Nicomaque mérite de retenir l'attention: recourir à la divination avant d'entreprendre tout acte public était une obligation dans l'ancienne Rome; sans doute l'astrologie avait-elle submergé presque toutes les autres formes de divination, mais l'antique science des augures, la technique étrusque de l'haruspicine, étaient encore bien vivantes à la fin de l'Empire[183]. A la veille de la bataille finale, Nicomaque fait donner toute l'artillerie lourde de la vieille divination: on consulte les livres sibyllins[184], on scrute les entrailles des victimes[185] et probablement aussi on observe le vol des oiseaux; cette science typiquement romaine était familière à Nicomaque, comme nous l'apprend Macrobe lui-même [186]. Toutes ces pratiques divinatoires sont orientées contre les chrétiens: non seulement Nicomaque multiplie les consultations qui lui annoncent la victoire d'Eugène, mais encore il ressort ce prétendu oracle sibyllin annonçant que le christianisme disparaîtrait après 365 ans d'existence [187]. Etant donné la vigueur avec laquelle l'Eglise avait condamné cette science impie, contre laquelle s'acharnent à leur tour les empereurs chrétiens [188], on comprend sans peine quelle joie maligne a dû éprouver Nicomaque à faire annoncer par ces oracles la chute de leurs propres bourreaux.

---

[180] Bloch, *art. cit.* p. 199-202; l'inscription avait fait l'objet en 1938 et 1939 de premières publications: cf. *ibid.* p. 199 n. 2.

[181] Le premier Auguste était *Jovius*, le second *Herculius*: cf. Stein, *Hist.* 1, p. 66.

[182] Ce faisant, Nicomaque est dans la lignée qui va de Julien à Prétextat: Bloch, *art. cit.* p. 237; M. Simon, *Hercule et le le christianisme*, Paris 1955; cf. *infra, La Religion de Macrobe*, p. 653 sq.

[183] A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, t. 4, p. 120.

[184] *Carm. adv. Flav.* 1:
Dicite qui colitis lucos antrumque Sibyllae...
et Augustin *Civ. Dei*, 18, 53-54.

[185] *Carm. adv. Flav.* 8: *Etruscus ludit semper quos vanus aruspex* et 50: *Etruscis semper amicus...* cf. aussi Rufin, *Hist. Eccl.* 11, 33.

Dans les derniers temps, la haine de Nicomaque, probablement excitée par la fureur beaucoup plus grossière d'un Arbogast, s'exaspérait; et nous reconnaissons mal l'hôte poli des *Saturnales* dans le soudard brutal qui menace de transformer à son retour l'Eglise de Milan en étable et d'enrôler les prêtres dans l'armée [189]. On est loin des revendications modérées qu'exposait Symmaque dans sa *Relatio III*: que l'état reprenne à sa charge les frais du culte traditionnel et qu'il assure à chacun le droit d'honorer la divinité comme il l'entend.

Mort de Nicomaque: sa réhabilitation posthume

Le 5 septembre 394, les troupes de Théodose atteignirent la vallée de la Rivière Froide où les attendaient Arbogast et les statues de Jupiter; la bataille s'engagea mal et Théodose perdit 10.000

---

[186] *Sat.* 1, 24, 17: c'est Nicomaque qui se chargera de montrer l'extraordinaire science augurale de Virgile (son exposé est malheureusement perdu). Mais Seeck (*Symm.* p. CXVIII, n. 589) pense à tort que c'est lui qui parle au début du livre III des *Saturnales*.

[187] Augustin *loc. cit.* Sur cet oracle, cf. le livre de J. Hubaux, *Rome et Veies*, Paris 1958: l'auteur de cette prophétie serait un anonyme de l'entourage de Julien. L. Herrmann, (*Claudius Antonius et la crise religieuse de 394 ap. J. C.*, dans *Mél. H. Grégoire*, p. 329-342) pense que l'auteur en est Nicomaque lui-même; peu importe d'ailleurs, qu'il l'ait ressuscité ou inventé, Nicomaque a fait usage de cet oracle contre les chrétiens.

[188] Condamnation unanime des Pères de l'Eglise; sur la répression légale, cf. tout récemment la loi du 8 novembre 392: *C.Th.* 16, 10, 12.

[189] Paulin, *Vita Ambrosii*, 26; l'auteur prête peut-être à Arbogast et à Nicomaque un propos du seul Arbogast; évidemment, le témoignage émanant de chrétiens, on ne doit pas s'étonner de voir représenter Nicomaque en persécuteur fou furieux; c'est un *topos* du genre. . .

hommes; le ralliement d'Arbitio, chargé par Arbogast de lui couper la retraite, évite cependant la catastrophe; après une nuit de prières, l'empereur reprend le combat et soudain un vent redoutable, la fameuse *bora*, s'élève avec une violence extrême et souffle des tourbillons de poussière au visage des troupes d'Arbogast, les bousculant irrésistiblement. Eugène fut tué, Arbogast se suicida le 8; grâce à ce que les chrétiens considèrent comme une intervention miraculeuse de leur Dieu, la victoire était restée à Théodose [190].

Un point reste obscur: quand et pourquoi Nicomaque Flavien s'est-il tué? Stein pense avec Seeck et Mommsen qu'il s'est suicidé dès le premier soir, après la défection d'Arbitio [191]. Bloch [192] fait des réserves. Il est évident que si Flavien s'est suicidé après le *deuxième jour*, c'est qu'il reconnait la vanité de ses prédictions et l'hostilité de la divinité qui se manifeste dans ce vent miraculeux. De toute façon, son suicide est un aveu d'échec et l'interprétation de Rufin paraît juste: «il estima qu'il méritait la mort plus en raison de son erreur que de son crime» [193].

Pourtant Théodose lui aurait pardonné; il fit preuve après la victoire d'une très grande magnanimité [194]. Dans le décret de réhabilitation pris en 431 par Théodose II et Valentinien III, il est fait allusion aux paroles mêmes prononcées par Théodose victorieux devant le Sénat: «Il avait souhaité que [Nicomaque] fût resté vivant pour nous et conservé pour vous, paroles que la plupart d'entre vous ont entendu prononcer ici» [195]. Il pardonna d'ailleurs à Nicomaque le Jeune à qui furent rendus les biens de son père, à condition qu'il se convertît au christianisme [196]. La clémence du vainqueur à l'égard des hommes s'accompagna d'une grande rigueur à l'égard du paganisme, sur lequel vont s'abattre dans toute leur rigueur les lois prises depuis 392: «Désormais, écrit Stein, le paganisme gréco-romain se réduit à quelques grandes familles sénatoriales, aux petits cercles de philosophes néo-platoniciens et à une minorité lentement mais constamment décroissante, dans les masses paysannes, ainsi que, çà et là, au cours des décades suivantes, dans celles des villes; il ne joue plus aucun rôle politique indépendant et ne se risque plus à la lumière du jour qu'à l'occasion d'autres mouvements auxquels il se trouve associé» [197]. Aussi n'est-il pas étonnant que la folle équipée de 392-94 ait été rapidement oubliée: en 399, Nicomaque le Jeune reçoit à nouveau la préfecture urbaine où il s'était illustré pendant l'usurpation d'Eugène [198] !

---

[190] Sur la bataille elle-même, cf. A. Piganiol, *L'Empire Chrétien* p. 294-295; Stein, *Hist.* p. 216-217.

[191] *Loc. cit.*; Mommsen, *Ges. Schr.* 7, 497; Seeck, *Symm.* p. CXIX. Tout repose sur le récit de Rufin (11, 33) qui n'est pas très clair; il cite la mort de Flavien avant le récit de la deuxième journée.

[192] *Art. cit.* p. 239 et n. 90.

[193] *Hist. Eccl.* 11, 33: *mereri se mortem pro errore justius quam pro crimine judicavit.*

[194] Ambroise, *De Obitu Theod.* 4: . . . *quin etiam iis, qui in se peccaverant, doluit quam dederat periisse indulgentiam et veniam denegatam.*

[195] Inscription gravée à cette occasion par son neveu Nicomachus Dexter: *CIL* VI 1783 = D. 2948. La réalité du voyage à Rome a été très discutée (A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, p. 296, n. 2), mais semble avoir été finalement établie par A. Cameron (*Harvard Studies in Classical Philol.* LXXIII, 1968, p. 247).

Les cercles païens de Rome continuent, comme par le passé, à occuper les hauts postes qui leur reviennent traditionnellement: préfecture de la Ville, proconsulat d'Afrique, vicariat d'Afrique, etc. . . Il faut se garder d'interpréter immédiatement comme un retour en force du paganisme le fait que ses adeptes, à certains moments, reviennent en nombre aux postes influents [199]; c'est au contraire parce que le paganisme est mourant que les empereurs peuvent, sans danger, faire confiance à leurs sujets païens.

L'érudit, l'historien

Nicomaque l'Ancien n'est pas seulement un homme politique et un homme d'action (le seul peut-être dans le milieu que nous font connaître les *Saturnales*), il est comme ses amis un homme de lettres; il avait écrit des livres d'«Annales» qu'il avait dédiés à Théodose lui-même [200] et qui firent sa réputation d'«historien éloquent» [201]. Il avait aussi traduit la *Vie d'Apollonius de Tyane* de Philostrate, ouvrage qui — on le sait — était devenu une sorte d'évangile pour les païens [202]. Nous sommes mal renseignés sur ce qu'a pu être son activité d'historien, mais nous avons un témoignage précis sur le véritable atelier de critique historique qu'était devenue sa maison: en effet la recension de Tite-Live opérée par les soins de Symmaque avait été revue encore par son gendre, Nicomaque le Jeune et par son petit-fils, Nichomachus Dexter; il y avait donc dans cette famille une solide tradition de recherche historique, dans laquelle chaque génération s'illustrait à son tour [203].

---

[196] Aug. *Civ. Dei*, 5, 26, 1; cf. Chastagnol, *Fastes*. . . p. 242.

[197] Stein, *Hist.* 1, p. 217-218.

[198] Chastagnol, *Fastes*. . . p. 243.

[199] Comme le fait peut-être à tort A. Cameron, *The Date and Identity of Macrobius*, dans *JRS*, 1966, p. 36, à propos de cette réhabilitation de 430; cf. *infra* p. 138-139.

[200] *CIL* VI 1783: . . . *et usq(ue) ad annalium quos consecrari sibi a quaestore et praefecto suo voluit* (*i.e.* Theodosius). . .

Tel est donc l'homme que Macrobe a mis en scène dans les *Saturnales*; voyons maintenant quelle figure il lui donne.

Le Nicomaque Flavien des Saturnales

Flavien intervient peu dans les *Saturnales*; cet effacement n'est pas significatif, car le récit de la deuxième réunion qu'il préside est très lacunaire [204]; il manque, en particulier, au début du livre III, la contribution au panégyrique de Virgile qu'il avait annoncée à la fin de la première matinée: il se proposait de vanter la science augurale du poète de Mantoue [205]. Toutefois, il est présenté dans les termes les plus élogieux, comme nous l'avons vu plus haut, il surpasse encore son père, pourtant si remarquable, «autant par la noblesse de son caractère et par l'austérité de sa vie que par la richesse de sa profonde érudition» [206]. Il forme avec le philosophe Eustathe un couple célèbre par l'amitié qui les unit [207], ce qui est une façon de rappeler l'étendue de sa culture qui touche aussi à la philosophie [208].

---

[201] *CIL* VI 1782: . . . *historico disertissimo* . . . Ces «annales» sont entièrement perdues mais ont dû servir de source à Ammien Marcellin: Seeck, *Zur Chronologie und Quellenkritik des Amm. Marc.*, dans *Hermès* XLI, 1906, p. 494.

[202] Témoignage de Sidoine Apollinaire (8, 3); ce thaumaturge était devenu une réplique païenne du Christ: P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, p. 175-189.

[203] O. Jahn, *Ueber die Subscriptionen in den Handschriften röm. Klassiker*, dans *Ber. über die Verh. der k. sächs. Ges. des Wissensch. philolog. hist. Kl.* 3, 1851, p. 327-372; mais le *stemma* des Nicomaque est faux: cf. la dernière mise au point de J. Bayet dans son éd. de Tite-Live, Les Belles lettres, I, p. XCII-C.

[204] Il manque: le discours d'Eustathe, celui de Nicomaque, une partie de celui de Prétextat et une partie des récréations de l'après-midi: cf. N. Marinone, éd. de Macrobe, p. 40.

[205] *Sat.* 1, 24, 17.

[206] *Sat.* 1, 5, 13: . . . *Flavianum qui, quantum sit mirando viro Venusto patre praestantior, non minus ornatu morum gravitateque vitae quam copia profundae eruditionis adseruit*. . . (c'est Symmaque qui parle).

S'il peut vanter la science augurale de Virgile, c'est qu'il est expert en la matière, ce qui confirme ce que nous savons de sa passion — malheureuse, il est vrai — pour l'art augural. Il faut remarquer que si les *Saturnales* ont été écrites après 394, comme il est vraisemblable [209], cet hommage rendu à l'augure est curieux, puisqu'en fin de compte seule la mort tragique de Nicomaque lui a évité de sombrer dans le ridicule. . . Mais l'échec de ses prédictions est patent.

Pour le reste, ses interventions dans les *Saturnales* ne nous apprennent pas grand'chose: elles sont toujours faites sur un ton de grande courtoisie et jamais nous ne lui voyons manifester cette véhémence avec laquelle il agit dans la vie politique. Est-il un peu trop préoccupé par les questions religieuses? Lorsque c'est à son tour de raconter quelques bons mots, il évoque une plaisanterie de Caton, relative à un ancien usage dans les sacrifices [210]. Lors de la deuxième après-midi de récréation, il cite un texte de Varron relatif aux desserts [211]; enfin, le troisième jour, il estime que le vin est funeste aux femmes et aux vieillards, ce dont il demande la raison au médecin Disaire [212]. On ne peut évidemment pas inférer grand'chose de ces deux dernières interventions. On peut dire néanmoins que le portrait que Macrobe trace de Nicomaque s'accorde assez bien avec celui que l'histoire nous en offre: grande érudition, science remarquable, pour l'époque, de l'art augural, à quoi s'ajoute une vie austère que les adversaires chrétiens de Nicomaque se gardent bien de rappeler, mais qu'ils ne contestent pas non plus. Mais ce qui est très important, c'est la présence même de Nicomaque à une place d'honneur dans les réunions des *Satur-*

---

[207] *Sat.* 1, 6, 4: . . . *par insigne amicitiae*. . .

[208] Ceci appuierait l'hypothèse selon laquelle notre Flavien serait l'auteur du *De vestigiis sive de dogmate philosophorum* mentionné par Jean de Salisbury, *Polycraticus*, 2, 26 et 8, 11 (cf. Schanz-H. *GRL*, 4, 1, p. 92.)

[209] Cf. *infra* p. 88-89.

[210] *Sat.* 2, 2, 4.

[211] *Sat.* 2, 8, 2.

[212] *Sat.* 7, 6, 1-15.

nales: en effet, Prétextat est mort en pleine gloire, respecté des deux partis et parfaitement loyal envers son empereur. Symmaque a commis quelques bévues, il a su affronter avec un courage respectueux les empereurs chrétiens, mais il est resté — ou redevenu — loyal. . . Sa réputation d'orateur, sa place au Sénat lavaient les taches peu nombreuses de sa carrière politique; l'hommage littéraire ainsi rendu à ces deux chefs du parti païen est significatif, mais ce n'est pas une provocation.

Nicomaque Flavien, au contraire, s'est révolté et a pris les armes; par fidélité pour ses idées religieuses, il a trahi doublement son empereur légitime d'abord, son ami ensuite (Théodose l'aimait beaucoup) et il est mort vaincu, ce qui lui a valu la «haine aveugle[213]» de ceux qui volent au secours de la victoire; de cette haine, le *carmen* anonyme est un témoignage flagrant. Pour des raisons chronologiques que nous exposerons plus loin[214], les *Saturnales* ne peuvent pas avoir été composées avant 394; donc Macrobe a réhabilité le vaincu de la Rivière Froide. A-t-il attendu pour le faire la réhabilitation officielle de 431, comme le pense A. Cameron[215]? Nous ne pouvons pas encore apporter de réponse à cette question, car elle est liée à toute la chronologie de Macrobe, que nous étudierons plus loin. Nous nous limiterons pour l'instant à trois remarques.

D'abord, si le souvenir de Nicomaque avait été frappé d'une condamnation certaine (puisqu'il faudra un décret pour la rétablir), il n'était cependant pas l'objet d'une réprobation absolue, puisque Théodose lui-même avait déclaré devant le Sénat qu'il aurait voulu sauver ce grand serviteur de la République; d'autre part, son fils avait été pardonné et, dès 399, était rentré en grâce. Il fallait seulement un peu de courage pour évoquer sa mémoire: qui, mieux qu'un sénateur païen, pouvait manifester ce courage[216]?

---

[213] *Caeca insimulatione*: l'expression est dans le décret de réhabilitation lui-même (*CIL* VI 1783).

[214] Cf. *infra* p. 88-89.

[215] A. Cameron, *The Date and Identity.*, p. 35-37.

[216] *Si licet parva componere*. . ., on pourrait aussi bien soutenir que la publication du *Génie du Christianisme* n'a été rendue possible que par le Concordat, alors qu'il lui a préparé la voie. . .

Ensuite, il faut s'entendre sur ce que signifie une «publication» à cette époque [217]: l'œuvre de Macrobe peut très bien n'avoir connu, au départ, qu'une diffusion très restreinte dans les cercles favorables à la cause du disparu.

Troisième remarque enfin: si la réhabilitation de Macrobe accompagnait celle qu'avait obtenue le fils de Nicomaque, pourquoi avoir exclu Nicomaque le Jeune du banquet des *Saturnales* où sa science et son érudition l'appelaient (alors que Macrobe s'arrange pour introduire le jeune Decius Albinus dans le Prologue) ? L'argument de Cameron selon lequel il n'y aurait pas place pour les personnages vivants dans un Dialogue ne nous paraît pas convaincant [218]: on s'explique beaucoup mieux l'exclusion du jeune Nicomaque [219] si l'on remarque que sa «capucinade» forcée a dû être fort mal accueillie dans les milieux païens fidèles à la mémoire de son père; après qu'il eut obtenu la réhabilitation de son père, au contraire, cette réprobation a pu fort bien s'atténuer. A l'inverse, Decius Albinus est un des rares *Albini* à rester païen; sa présence dans les *Saturnales* s'explique alors tout naturellement.

Quoi qu'il en soit, les *Saturnales* sont un hommage discret mais courageux à la mémoire de celui qui, en allant jusqu'à la révolte et à la mort pour ne pas trahir son idéal, a mérité plus que tout autre «le titre dont on a tant abusé, de dernier des Romains» [220].

d) *Les Albini*

Trois membres de cette famille non moins prestigieuse apparaissent dans les *Saturnales*: Rufius Albinus, Caecina Albinus et Decius Albinus, fils du précédent, qui intervient uniquement dans le prologue.

---

[217] H. Marrou, *La technique du livre à l'époque patristique*, *V.Chr.* 3 (1949) p. 208-224; cf. *infra* p. 136.
Le fait que nos éditions du *Commentaire* remontent à une recension faite dans la famille de l'auteur deux générations plus tard, prouverait que cette diffusion n'a pas été très étendue.

[218] C'est une «règle» qu'il prétend tirer des dialogues cicéroniens et d'une déclaration à Atticus (*Ep. ad Att.* 13, 19, 3), (Cameron, *art. cit.* p. 30-31); pourtant, dans le *Brutus*, il met en scène Brutus et Atticus qui sont encore vivants.

[219] Remarquons que celui-ci, consulaire en 383, aurait eu l'âge de participer au débat, alors que Macrobe est obligé d'excuser le jeune âge de Decius Albinus (et celui d'Aviénus et de Servius).

[220] Stein, *Hist.* 1, p. 217.

Ceionius Rufius Albinus

Tous les manuscrits portent *Furius* Albinus; il faut évidemment corriger avec les éditeurs en *Rufius*; le nom complet de ce personnage est bien connu grâce à une série de lois qui lui sont adressées pendant sa préfecture urbaine et par trois inscriptions gravées pendant cette même préfecture [221]. Son nom n'est pratiquement pas mentionné ailleurs; toutefois on a pu, par certains rapprochements, préciser ses liens de parenté avec le reste de la famille des *Ceionii*.

Seeck en faisait un lointain cousin de *Caecina Albinus*, fils du Vicaire de la Ville en 365 [222]. Mais A. Chastagnol a montré avec des arguments très pertinents qu'il est en réalité le frère aîné de *Caecina Albinus* (notre n° 5) et le fils de *Ceionius Rufius Volusianus qui et Lampadius*, Préfet de la Ville en 365; il porte, en effet, le même nom que Rufius Ceionius Albinus, père du précédent, et serait ainsi son petit-fils. Il est païen comme ses frères et sœurs [223]. Il est donc un peu plus âgé que Symmaque, puisque celui-ci est contemporain de son cadet Caecina Albinus; sa naissance doit se situer un peu avant 340; à la date fictive des *Saturnales*, il approche la cinquantaine. De l'identification proposée par Chastagnol, il résulte qu'il est le père de Rufius Antonius Agrypnius Volusianus, préfet de la Ville de 417-418, correspondant d'Augustin (*ep.* 135, 137, 138), qu'il a épousé une chrétienne et qu'il est le grand-père de sainte Mélanie la Jeune.

Comme les trois inscriptions du forum, en mentionnant son titre de Préfet de la Ville, rappellent qu'il exerce pour la seconde fois les fonctions de juge en appel [224], Mommsen a pensé qu'il aurait pu avoir été proconsul d'Afrique, mais c'est là une simple conjecture [225]. Il est appelé à la préfecture de la Ville en 389, au moment où Théodose, provisoirement brouillé avec Ambroise, se rapproche des sénateurs païens; cette brouille dura peu et c'est notre païen qui reçoit la loi du 24 Février 391 proscrivant le paganisme à Rome [226]. Il est mort âgé puisque Rutilius Namatianus le donne comme vivant lors de l'entrée en charge comme Préfet de la Ville de son fils Volusien en 417 [227]. Il serait donc mort à plus de quatre-vingt ans.

---

[221] Chastagnol, *Fastes*. p. 233-236 *sub* n° 94.

[222] Le n° XIV du *stemma* dressé par Seeck, *Symm.* CLXXV, et *Caeionius* (33) dans *P.W.*, III, 1864-65.

[223] A. Chastagnol, *Le Sénateur Volusien et la conversion d'une famille...* dans *REA* 58, 1956, p. 247-252; *Fastes...* p. 234-235. Nous ferons une seule réserve: Macrobe ne mentionne pas le lien de famille entre les deux frères, alors qu'il rappelle que Decius est bien le fils de Caecina Albinus; mais cette réserve n'est pas du tout déterminante (car on trouve en *Sat.* 6, 1, 1: *Furium Caecinamque Albinos*).

[224] *CIL* VI 36 959: ... *iterum vicesacra judicans*; *CIL* VI 3791b = 31 414 = D 789: ... *iterum vice sacra judicans...*; CIL VI 36 960 = D 8950... *judex iterum* (*sacrarum cog*)*nitionum*...

Il est difficile de savoir à quelle tendance du parti païen il se rattachait: sa famille, adepte des cultes orientaux (et de Mithra en particulier) ne négligeait pas pour autant les cultes traditionnels [228]. Faut-il voir en lui le dédicataire d'un opuscule de Servius sur la métrique [229] et l'auteur d'un *De metris* [230]? Est-il le *doctus vir*, auteur d'ouvrages de logique et géométrie, d'un traité sur la musique [231] et des *Categoriae decem ex Aristotele decerptae* [232]? Macrobe nous permettra peut-être de répondre à ces questions.

Le Rufius Albinus des Saturnales

Rufius Albinus est un des premiers hôtes de Prétextat; celui-ci s'adresse à lui avec affection et avec considération: c'est un homme passionné d'érudition[233], lui-même très savant, et l'égal de Caecina Albinus[234]; tout comme lui, il a la passion des choses du passé et il en nourrit sa contribution aux propos de table[235].

---

[225] Mommsen dans *Nuove memorie dell'Instituto di Corrisp. archeol.* p. 311; *contra*, Pallu de Lessert, *Fastes*... p. 95 approuvé par Chastagnol, *Fastes*... p. 234.

[226] *C.Th.* 16, 10, 10. Qu'on songe à la rancœur de tous ces païens recevant les uns après les autres, l'ordre de proscrire un culte qui est le leur! Seeck (*Symm.* p. CLXXX) en fait à tort un chrétien: *contra*, Chastagnol, *Fastes*... p. 235.

[227] Rut. Namat. *De reditu suo* 1, 168.

[228] Chastagnol, *Fastes*... p. 166; *La famille de Caecinia Lolliana, grande dame païenne du IV° siècle ap. J.C.*, dans *Latomus* 20, 1961, fac. 4, p. 752-754. Est-il entré dans le Phrygianum en 391 ? cf. *ibid.* p. 757.

[229] Schanz-H. *GRL* p. 176, l'attribue au Préfet de 402; *contra*, Chastagnol, *Fastes*... p. 235, n. 192.

[230] Victorinus, ed. Keil, *GL*, 6, p. 211, 23... *Albinus in libro quem de metris scripsit.*

[231] Boèce, *De interpretatione*... *ed. sec.* ed. Meiser, 1, p. 4. Cassiodore. *De Instit.* 2, 5, 10, ed. Mynors, p. 149.

[232] Qu'on attribue parfois à Prétextat; cf. Chastagnol, *Fastes*... p. 173, n. 70.

Il se charge de vanter l'archaïsme de Virgile en montrant les emprunts de celui-ci aux anciens poètes romains qu'il sauve ainsi de l'oubli, les associant à sa gloire éternelle[236]; il se plaint en passant du discrédit injustifié dans lequel sont tombés les anciens «qu'on commence non seulement à négliger mais encore à ridiculiser»[237]. C'est lui qui, lors de la troisième séance d'après-dîner, demande à Eustathe son sentiment sur la place de la philosophie à table[238]; il est peut-être vain de vouloir tirer de cette dernière intervention la preuve du goût de Rufius pour la philosophie; mais pour le reste, on reconnaît bien un «archaïsant» passionné et un peu amer, qui manifeste un goût particulier pour les choses de la poésie; il est donc très probablement l'auteur du *De metris*, et le dédicataire de Servius. En revanche, autant par ses goûts que par sa ressemblance avec Caecina plusieurs fois évoqués, il semble appartenir au clan des traditionalistes, nationalistes et «vieux Romains». On notera que, tout comme Symmaque, il ne parle jamais sur des sujets religieux. Il n'est donc pas un adepte des cultes orientaux comme Prétextat ou Flavien; il prend ses distances par rapport à son père et à son frère Volusien.

Au reste, bien qu'il intervienne assez peu, son caractère un peu bougon, sa manie de l'antiquité font de lui un personnage bien campé, que Macrobe a voulu tel; on peut en inférer que le *Rufius* des Saturnales correspond bien au *Rufius* de l'histoire. Quelle que soit la date que nous adopterons pour la composition des *Saturnales*, le grand âge auquel est parvenu Rufius Albinus fait que Macrobe a pu le connaître personnellement.

---

[233] *Sat.* 1, 2, 16-17: Prétextat propose à Rufius qui entre de se mêler à leurs conversations; Albinus répond: . . . *nec enim ulla alia de re quam de doctis quaestionibus colloqui aut nobis aut his potest esse jucundius.*

[234] *Sat.* 6, 1, 1 (c'est Prétextat qui parle): . . . *viros inter omnes nostra aetate longe doctissimos, Rufium Caecinamque Albinos ?. . .*

[235] *Sat.* 3, 14, 1: *Subjecit Furius Albinus, antiquitatis non minus quam Caecina peritus. . .* (il parlera sur le luxe des anciens à table et aura cette fameuse formule: *vetustas quidem nobis semper si sapimus adoranda est, ibid.* 3, 14, 2).

[236] *Sat.* 1, 24, 19; discours de R. Albinus, *Sat.* 6, 1-5.

[237] *Sat.* 6, 1, 5.

[238] *Sat.* 7, 1, 8: 365 est une bonne année pour les Albini; le père est P.U., l'aîné Vic.U. et le cadet consulaire en Numidie; la réaction anti-sénatoriale de Valentinien ne va cependant pas tarder.

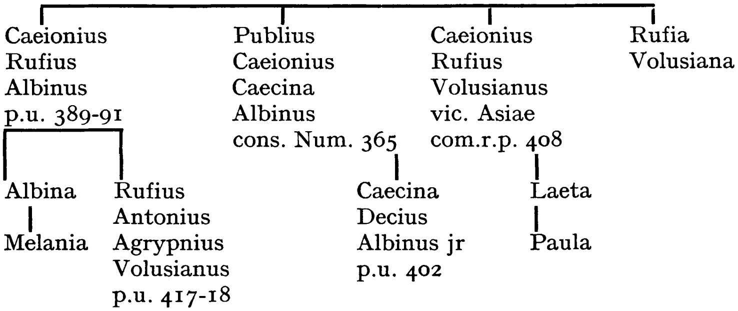
Caecina Albinus

Le frère (si l'on accepte l'hypothèse de Chastagnol) de Rufius Albinus est également connu: il fut consulaire de Numidie vers 365; plusieurs inscriptions mentionnent son nom et l'une d'elles rappelle qu'il a restauré un temple de Jupiter [239]. La seule fonction religieuse qu'elles attestent est celle de *pontifex major*, soit de prêtre de Vesta; or, à cette époque, il était encore courant et sans danger d'étaler tous ses autres sacerdoces. H. Bloch a donc raison d'en conclure que Caecina Albinus affectait de n'être qu'un pontife romain traditionnel [240], contrairement aux habitudes en usage dans le reste de sa famille d'ailleurs; les *Saturnales* apportent une information très sûre de ce point de vue: Symmaque et Caecina Albinus y sont donnés comme «aussi étroitement liés par l'âge que par les mœurs et les goûts» [241]. Il était d'ailleurs «*le pontife*»

---

[239] *CIL* VIII 2388 (Timgad), et 2242; 4767; 6975; 7975; cf. Seeck, *Symm.* p. CLXXVIII-CLXXIX, et art. *Ceionius* 30, dans *P.W.* 3, p. 1864; réf. complètes sur ces inscriptions dans A. Chastagnol, *Les Consulaires en Numidie*, dans *Mél. J. Carcopino* 1966 p. 224 et 226.

[240] *Art. cit.* p. 212-213; l'arbre généalogique que donne Bloch est incomplet, bien que corrigeant celui, fautif, de Seeck; il faut se reporter à celui de Chastagnol, *Fastes*... p. 293.
C. Caeionius Rufius Volusianus qui et Lampadius p.po 355 et p.u. 365-366, ép. Caecinia Lolliana


Caeionius Rufius Albinus p.u. 389-91
Publius Caeionius Caecina Albinus cons. Num. 365
Caeionius Rufius Volusianus vic. Asiae com.r.p. 408
Rufia Volusiana
Albina
Melania
Rufius Antonius Agrypnius Volusianus p.u. 417-18
Caecina Decius Albinus jr p.u. 402
Laeta
Paula

[241] *Sat.* 1, 2, 15: ... *cum aetate tum etiam moribus inter se conjunctissimi*... On peut admettre avec H. Bloch (*art. cit.* p. 212-213) qu'il faisait partie

même pour les chrétiens; dans une célèbre lettre, Jérôme évoque le spectacle de sa petite fille chrétienne, Paula, chantant *alleluia* sur les genoux de son grand-père «le pontife Albinus»[242]. Sa carrière s'est-elle interrompue après ce gouvernement de Numidie? C'est possible, mais non certain; en tout cas, ni les inscriptions ni le *Code théodosien* ne font état d'une autre fonction qu'il aurait remplie ultérieurement. Né vers 340 comme Symmaque, il a dû vivre vieux puisque Jérôme évoque à la fin du siècle sa figure de grand-père.

Les Saturnales

Dans les *Saturnales*, Caecina Albinus joue un peu le même rôle que Rufius Albinus, à cette différence près que, dans l'amour de l'antiquité qui les tient tous deux, c'est par la mémoire que se distingue Caecina; sa première intervention, sur les origines du commencement et de la division du jour civil, provoque l'admiration des convives qui applaudissent sa mémoire, «véritable armoire à antiquités»[243]; il intervient au milieu du discours de Prétextat sur les Saturnales pour évoquer une évolution analogue de la fête des *Compitalia* au temps de Brutus[244]. Lorsqu'on a besoin d'un renseignement tiré de Varron, c'est à lui qu'on fait appel[245]; il évoque le luxe à table des anciens Romains[246]. Pour Virgile, il cite

du petit nombre de «traditionalistes» groupés autour de Symmaque et que la restauration entreprise par lui à Cirta d'un *speleum cum signis et ornamentis* (*CIL* VIII 6975) n'indique nullement qu'il est un adorateur de Mithra: ce n'est qu'une manifestation de paganisme; *contra*, Chastagnol, *La famille de Caecinia Lolliana*, p. 755.

[242] Hieron. *ep*. 107, 1; judicieuse remarque de Bloch (*ibid*. p. 213) Jérôme n'aurait pas parlé de ce bon grand père comme d'un *candidatus fidei* s'il avait été un adepte de Mithra, d'Isis, ou de la Grande Mère; la lettre est datée par H. Marrou de 400 (*Hist. de l'Educ*. p. 424).

[243] *Sat*. 1, 4, 1: *Hic cum omnes quasi vetustatis promptuarium Albini memoriam laudavissent*. . . on se souvient que pour louer la science de l'antiquité de Rufius Albinus, on l'avait déclarée égale à celle de Caecina (*Sat*. 3, 14, 1).

[244] *Sat*. 1, 7, 34; c'est l'*institution* bien plus que la *pratique religieuse* qui est visée.

[245] *Sat*. 2, 8, 3; Varron, le meilleur *promptuarium antiquitatis*; Caecina le cite sans cesse.

[246] *Sat*. 3, 13: le début du discours manque; Varron est mis largement à contribution.

tous les archaïsmes que celui-ci a empruntés aux vieux poètes [247]. Lors du troisième après-dîner, s'il interroge Disaire sur les effets curieux du poivre et de la moutarde, ce qui n'est évidemment pas significatif [248], en revanche il intervient dans la conversation pour expliquer un ancien usage sur le port des anneaux [249]. On voit bien qu'il est le grand spécialiste d'antiquité, celui qui «sait» son Varron et dont la mémoire prodigieuse est pleine des curiosités du temps passé [250].

Mais il ne parle ni des dieux ni de leurs cultes en tant que pontife, il évoque des usages anciens concernant une fête spécifiquement romaine (les *Compitalia*) sans aucune implication théologique. Fidèle de Symmaque et, comme lui, traditionaliste étroit, il est exclu par Macrobe des débats proprement religieux.

Decius Albinus

Il s'agit du fils du précédent, comme il le rappelle lui-même. Il intervient uniquement dans le court prologue que Macrobe a placé en tête de son Banquet sur le modèle platonicien [251]: il joue donc un rôle très effacé.

Sa carrière est bien connue: consulaire de Numidie comme son père, il fut en 397-98 gouverneur de Campanie avec le titre exceptionnel de proconsul, puis Questeur du Palais et enfin Préfet de la Ville en 402; on perd ensuite sa trace. Il professait le paganisme comme son père [252]. Il est donné comme *adulescens* [253] à la date fictive des *Saturnales*; Chastagnol en conclut qu'il a dû naître vers 365. On ne peut tirer de conclusion très précise de la mise en scène, puisque Macrobe nous dit lui-même qu'il a dû vieillir un ou deux personnages [254]; même si cette remarque ne concerne pas

---

[247] *Sat.* 6, 4-5: archaïsmes portant sur un mot, ce qui complète le discours de Furius.

[248] *Sat.* 7, 8, 7-14.

[249] *Sat.* 7, 13, 11-16.

[250] La «science» entendue comme une collection de faits curieux, cf. H. Marrou, *St Augustin*. . . p. 121-124.

[251] Cf. *infra* p. 206.

[252] Sur ce personnage, cf. l'étude de Chastagnol, *Fastes*. . . p. 257-260, *sub* n° 108: l'auteur en fait, par erreur, un convive de Prétextat; il n'apparaît que dans le prologue.

[253] *Sat.* 1, 2, 3: . . . *quantum tua sinit adulescentia*. . .

[254] Cf. *infra* p. 76.

Decius, nous ne pouvons guère lui donner plus de quinze ans (sinon il aurait pu être invité) et nous retarderons ainsi de deux ou trois ans la date de sa naissance, soit vers 367/8 [255].

Ce qui est remarquable, c'est que Macrobe ait tenu à le mettre en scène, alors qu'il y avait déjà deux Albini et que Nicomaque le Jeune est totalement exclu des *Saturnales*. Nous pensons, comme nous l'avons dit plus haut, que cela est à la fois un hommage de Macrobe envers ceux des Albini qui ont conservé la foi de leurs pères et un blâme indirect à l'égard de Nicomaque le Jeune. Si ces trois Albini n'ont pas exactement les convictions religieuses de Macrobe, ils manifestent en revanche la même raideur dans le paganisme, la même répugnance à l'égard de la religion chrétienne et c'est pour cela qu'ils ont tous les trois cette place de choix dans les *Saturnales*.

e) *Postumianus*

Postumianus n'apparaît que dans le prologue et son identification n'est pas évidente; voyons d'abord quelle est sa fonction dans le préambule des *Saturnales*.

Il y joue le rôle du «personnage invité qui n'a pas pu se rendre à l'invitation mais qui a appris par la suite ce qui s'est passé au banquet où il n'est pas allé»; nous verrons plus loin [256] que c'est là un type obligé du genre sympotique.

C'est un avocat, donc un orateur, et c'est à ce titre que sa présence «n'aurait pas été désagréable», comme il le dit lui-même [257]; il se fera d'ailleurs représenter par le rhéteur Eusèbe; mais celui-ci est un professionnel [258] alors que Postumianus est un avocat dans la vieille tradition romaine, qui défend ses «amis» en justice [259]; aussi ne peut-il prendre sur le précieux temps qu'il consacre à l'étude de ses dossiers, pour participer à un repas.

---

[255] Son fils serait P.U. en 414, mais «jeune encore» d'après Rutilius Namatianus, 1, 469-470; il a pu naître vers 395; ou alors serait-ce un frère?

[256] Cf. *infra* p. 206-211.

[257] *Sat.* 1, 2, 6: . . . *voluissem equidem, neque id illis, ut aestimo, ingratum fuisset*. . .

[258] *Sat.* 1, 2, 7: . . . *praestantem omnibus idem nostra aetate professis*. . .

[259] *Sat.* 1, 2, 6: . . . *sed, cum essent amicorum complures mihi causae illis diebus pernoscendae*. . .

Ces quelques notations fugitives laissent voir cependant que Postumianus est un homme du même milieu que Prétextat; il plaide pour des «amis», on l'invite en premier et enfin on se fie à son choix pour inviter quelqu'un qui puisse le remplacer. Par ailleurs, la remarque qu'il fait à son interlocuteur («autant que le permet ta jeunesse») indique qu'il est lui-même d'âge mûr, aux environs de la quarantaine au moins, peut-être plus.

Connaît-on un personnage de l'histoire qui puisse correspondre à ce signalement ?

On peut d'abord l'identifier avec le Postumianus *vir illustris* que mentionne plusieurs fois Symmaque et que le Sénat envoie en ambassade à la cour impériale [260] ainsi qu'avec le correspondant de Libanius [261]; or ce dernier déclare être né l'année ou le grand-père de Postumianus était consul: la date de naissance de Libanius est fixée à 314 [262]; le consul en question doit être *C. Ceionius Rufius Volusianus*, dont Postumianus est le petit-fils par sa mère, épouse de *Caecina Sabinus*, comme l'a établi A. Chastagnol [263]. Il serait du même coup le cousin germain du Préfet de la Ville de 365, *Volusianus Lampadius*, père de nos deux *Albini*, *Furius* et *Caecina*. Il serait alors d'une génération antérieure à celle de ces derniers et aurait plutôt l'âge de Prétextat. Pour toute cette argumentation, nous renvoyons à la démonstration de Chastagnol qui nous paraît convaincante.

Remarquons pour notre part que son hypothèse s'accorde parfaitement avec les indications contenues dans le prologue des *Saturnales*: un *Postumianus* de grande famille, d'âge mûr en 384, avocat célèbre; son appartenance à la famille des *Ceionii* explique sa familiarité avec le jeune Decius dont il est une sorte de grand-oncle à la mode de Bretagne. Elle renforce aussi notre hypothèse selon laquelle Macrobe accorde une place de choix aux membres de cette famille pourvu qu'ils soient païens: or, à la génération de Postumianus, ils le sont tous[264]; la présence de Postumianus dans les *Saturnales* confirme donc ce que nous aurions pu pressentir d'après ses attaches familiales.

---

[260] *Ep.* 4, 52, 3; 6, 22; 6, 26.

[261] Liban. *Ep.* 1036; identification acceptée par Seeck, *Die Briefe des Libanius*, p. 243,' J. Sundwall, *Weströmische Studien*, p. 120, n° 375 et W. Ensslin, *P.W.* XXII, art. *Postumianus*, sub n. 3, p. 890.

[262] = Seeck, *Die Briefe des Libanius*, p. 243.

[263] A. Chastagnol, *La famille de Caecinia Lolliana*, p. 749-752; c'est à cet auteur que nous empruntons ici notre démonstration.

Avec lui s'arrête la série des participants, membres de l'aristocratie romaine; il nous faut parler maintenant des «professionnels», gens de valeur, sans doute, mais d'un rang social inférieur, et d'abord des quatre personnages obligés du *symposion*, le philosophe (Eustathe), le rhéteur (Eusèbe), le médecin (Disaire) et le cynique (Horus).

f) *Eustathe*

Eustathe, venu en tant que spécialiste de la philosophie, est certainement moins illustre que les représentants de l'aristocratie sénatoriale, car il a droit, non seulement à l'éloge attendu (n'oublions pas que nous sommes dans une sorte de *Rotary*) mais à une présentation beaucoup plus poussée; en effet, lorsque Symmaque, la veille des Saturnales, propose des noms pour les invitations du lendemain, il fait de Nicomaque et de Postumianus un éloge très chaleureux mais très bref; ce sont des gens de son monde. Pour Eustathe, en revanche, il va beaucoup plus loin: d'abord, il signale que ce dernier est expert en trois philosophies, l'académicienne, la stoïcienne et la péripatéticienne, et il évoque à ce propos la venue à Rome, sous la République, des trois représentants de ces sectes; ensuite il apprend à ses interlocuteurs que ce philosophe grec parle couramment aussi le latin au point qu'on ne saurait dire dans quelle langue il brille le plus: il se servira ainsi d'interprète à lui-même — ceci montre bien que la compagnie n'est pas capable de suivre une conversation en grec[265]! Il va de soi qu'Eustathe est un *technicien* de la philosophie, car personne n'est à la fois sceptique comme un académicien, et dogmatique comme un stoïcien et un péripatéticien. D'autre part, ces trois sectes n'existent plus comme écoles organisées à cette époque: la philosophie vivante est la philosophie néo-platonicienne (qui n'est pas citée), qui s'enrichit d'une connaissance plus ou moins poussée d'Aristote[266].

---

[264] *Ibid.* p. 751-755.

[265] *Sat.* 1, 5, 13-16; sur la connaissance du grec à Rome à cette époque, cf. H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 380-385.

[266] Cf. *infra* p. 637 sq.

Symmaque sert ainsi de «parrain» à Eustathe; mais celui-ci a un répondant non moins illustre, comme on l'apprendra au moment de son entrée: «pendant qu'Aviénus parlait, Nicomaque et Eustathe, couple que l'amitié rendait célèbre, firent leur entrée» [267]. Cette amitié d'un très grand seigneur pour un grand esprit est dans la vieille tradition romaine d'un Scipion Emilien, le héros favori de notre Macrobe: elle ne doit pas nous surprendre; on verra, pendant tout le banquet, que les hôtes sont tous traités sur un pied d'égalité, quelle que soit leur «dignité», c'est-à-dire leur rang social. Seul Prétextat a droit, en raison de son âge et d'un privilège personnel, à des égards dont il n'abuse jamais [268].

Eustathe est le premier à faire l'éloge de Virgile dont il vante les connaissances en astronomie et en philosophie, en montrant ce qu'il doit aux auteurs grecs qu'il a admirablement utilisés [269]; une lacune au début du livre III nous a fait perdre ce développement, mais à l'annonce qui en est faite, on peut se douter qu'il était très technique et qu'Eustathe intervenait en savant et en helléniste autant qu'en philosophe. D'ailleurs, sur une raillerie d'Evangélus — comment un paysan vénète aurait-il eu une connaissance des lettres grecques? — on voit notre Grec s'indigner et montrer longuement les emprunts que Virgile a fait à de nombreux poètes grecs [270]. On devine qu'il s'agit là d'une science de grammairien plus que de philosophe!

C'est encore dans les «propos de table» qu'Eustathe remplira le mieux son rôle de philosophe: il évoque la doctrine de Platon touchant l'usage du vin [271]; à la demande de Prétextat, il parle des devoirs de la philosophie à table [272], traite du bon usage de la raillerie [273]. Décidément, nous avons là un «philosophe» qui aurait eu sa place dans une comédie de Molière, le ridicule mis à part [274].

---

[267] *Sat.* 1, 6, 4: ... *inter haec Avieni dicta Flavianus et Eustathius, par insigne amicitiae... ingressi...*

[268] Cf. *supra* p. 33-34.

[269] *Sat.* 1, 24, 18; Prétextat l'engage à parler le premier, *quod unicum est munus deorum et disciplina disciplinarum* (*Sat.* 1, 24, 21).

[270] *Sat.* 5, 2, 1-3; l'intervention elle-même occupe tout le livre 5.

[271] *Sat.* 2, 8, 5 sq.

[272] *Sat.* 7, 1, 5-24.

[273] *Sat.* 7, 2, 2-3, 24.

[274] Il intervient encore en *Sat.* 7, 5, 5 sq. (il défend la gourmandise contre

«Philosophe», Eustathe l'est avant tout pour tenir son rôle dans un *symposion*; au reste, c'est un Grec très cultivé, d'une érudition digne d'un grammairien [275]; enfin, il doit vivre habituellement à Rome, puisqu'il forme, avec son ami Nicomaque Flavien, un «couple célèbre».

Peut-on l'identifier parmi les Eustathe que nous fait connaître l'histoire?

Eunape, dans sa *Vie des Sophistes* [276], évoque la figure d'un philosophe qui fut l'élève de Jamblique, et qui aurait été l'auteur d'un commentaire aux *Catégories* d'Aristote. Or Jamblique a enseigné sous les règnes de Dioclétien et de Constantin (entre 284 et 338). Pour avoir été son élève, Eustathe aurait dû naître au moins vers 320-325; il aurait donc eu dix à quinze ans de plus que Nicomaque, avec qui il forme une «paire» d'amis; en 383, il aurait été très vieux. Enfin, par lui Macrobe aurait été au courant de la philosophie de Jamblique, ce qui n'est pas le cas [277]; et l'Eustathe des *Saturnales* semble avoir joué un grand rôle parmi les amis de Macrobe lui-même [278]; enfin notre Eustathe vit à Rome et non en Orient. Pour toutes ces raisons l'identification proposée — timidement, d'ailleurs — par Jones [279] nous paraît devoir être rejetée. Comme il s'agit là du seul philosophe connu qu'on eût pu identifier avec notre Eustathe, résignons-nous à ne pas connaître autrement le personnage des *Saturnales*.

---

l'ascétisme de Disaire), en 7, 13, 21-25 (il donne une explication «aristotélicienne» de l'effet produit par la lessive selon qu'elle est faite à l'eau douce ou à l'eau salée), en 7, 15, 14-24 (il défend Platon contre les attaques de Disaire) et en 7, 16, 20 (il vient au secours de Disaire en exposant une théorie de la chaleur. . . empruntée aux *Quaest. conviv.* de Plutarque!)

[275] A. Cameron (*Macrobius, Avienus and Avianus*, dans *C.Q.* 17, 2, Nov. 1967, p. 395) a tort de l'appeler «a platonist philosopher» en se fondant sur ses deux interventions (2, 8, 5 sq. et 7, 15, 14 sq.): il s'agit là de deux propos de table types transmis par la littérature des *quaestiones convivales* et non par les commentateurs de Platon.

[276] *Vit. Sophist.* 5, 15 et 6, 46: le n° 5 de Jones, *Prosopography*. . .

[277] Cf. *infra* p. 656-658.

[278] Le nom du fils de Macrobe, *Plotinus Eustathius*, P.U. en 463, pourrait être un hommage au philosophe des *Saturnales*: cf. *infra* p. 132 sq.

[279] W. R. Jones, *Prosopography*. . . *art. cit.*

g) *Eusèbe*

Eusèbe est le «suppléant» de Postumianus; nous avons vu comment celui-ci, invité par Prétextat et retenu par ses obligations d'avocat avait décliné une invitation dont profite Eusèbe [280]. Cet Eusèbe est un Grec, rhéteur de profession et non pas orateur ou avocat bénévole: Postumianus le présente comme un «rhéteur qui l'emporte, chez les Grecs, sur tous ceux qui ont embrassé cette profession à notre époque, et qui, de surcroît, n'ignore pas la rhétorique latine» [281]. Prétextat l'introduit comme «un rhéteur rendu célèbre par une science et une éloquence vraiment grecques» [282]. Aviénus lui donnera encore du «meilleur des maîtres» [283]; enfin, lorsqu'il entre chez Postumianus pour le remercier, il est accompagné de quelques uns de ses élèves, ce qui nous rappelle encore qu'il s'agit d'un professionnel de la rhétorique [284].

C'est à lui que Symmaque remet le soin de défendre les qualités d'orateur de Virgile [285]. Une lacune au début du livre V a fait disparaître le début de son discours; nous le voyons traiter des différents genres de pathétique chez Virgile [286] et conclure que celui-ci a excellé dans les quatre genres d'éloquence [287]. Il prouve ainsi qu'il possède cette fameuse connaissance des auteurs latins que vantait Postumianus [288].

Il intervient assez peu dans la conversation; le troisième jour, il questionne à son tour le médecin Disaire en rappelant que tous deux «sont près de frapper bientôt aux portes de la vieillesse», ce qui est une façon élégante de dire qu'ils approchent de la soixantaine [289].

---

[280] *Sat.* 1, 2, 7. Eusèbe remercie Postumianus et lui fait le récit des trois journées du Symposion (1, 2, 9-13). Prétextat annonce le matin du premier jour qu'il a remplacé Postumianus par Eusèbe (1, 6, 2) qui entre peu après (1, 6, 4).

[281] *Sat.* 1, 2, 7: . . . *Eusebium rhetorem inter Graecos praestantem omnibus idem nostra aetate professis, doctrinae Latiaris haud inscium. . .*

[282] *Sat.* 1, 6, 2: *Eusebium Graia et doctrina et facundia clarum rhetorem. . .*

[283] *Sat.* 5, 1, 2: *doctorum optime*; Eustathe le traite de *vir omnium disertissimus* (7, 9, 27).

[284] *Sat.* 1, 2, 9: . . . *eo Eusebius cum paucis e sectatoribus suis venit. . .*

[285] *Sat.* 1, 24, 14.

[286] *Sat.* livre 4.

[287] *Sat.* 5, 1; cf. *infra* p. 261 sq.

[288] Puisqu'il enseigne la rhétorique à Rome, cela ne nous surprend pas; ce qui nous surprendra d'avantage, c'est qu'il semble ignorer parfois le vocabulaire grec de la rhétorique (cf. *ibid.*)

Nous ne voyons personne parmi les personnages connus à cette époque sous le nom d'Eusèbe [290] qui puisse correspondre à notre rhéteur. Macrobe a dû mettre en scène ici un vieux professeur grec, estimé dans les milieux cultivés de l'aristocratie romaine et qui n'a laissé parvenir jusqu'à nous aucune autre trace de son existence.

h) *Disaire*

Tout Banquet bien composé exige la présence d'un médecin au moins [291]. C'est le Grec Disaire qui joue ici ce rôle: aussi, nous ne nous étonnons pas de le voir présenté «comme le meilleur de ceux qui, à Rome, avaient à ce moment-là embrassé la profession de médecin» [292]; dans ce *Rotary* il ne pouvait en être autrement. Il survient d'ailleurs par hasard, sans avoir été invité (ce qui est un autre *topos* littéraire) et n'intervient que lors du troisième après-dîner, pour répondre aux questions des convives et permettre ainsi d'aborder les questions médicales (encore un *topos* du *symposion*!). Il joue donc un rôle tout à fait conventionnel.

Nous apprenons cependant qu'il approche de la soixantaine [293] et que Symmaque le considère «comme un ami très cher» et, bien sûr, comme le plus savant des médecins [294]. Au reste, sa figure n'est pas nettement dessinée, car le ton assuré avec lequel il répond à toutes les «consultations» de ses interlocuteurs est celui de la médecine et ne nous révèle rien de l'homme qu'était ce Disaire; il est probable que Macrobe l'a mal connu — ou ne l'a pas connu du tout, étant donné son grand âge en 383. Il lui fait tenir un rôle de pure convention sans essayer de lui donner une personnalité accusée.

---

[289] *Sat.* 7, 10, 1: . . . *cujus januam jam paene ambo pulsamus*. . .

[290] La prosopographie de Jones n'offre pas d'identification possible.

[291] Cf. *infra* p. 198.

[292] = 1, 7, 1: . . . *qui tunc Romae praestare videbatur ceteris medendi artem professis*. . . Macrobe se trahit ici: le récit est censé être fait par Postumianus quelques jours après le banquet; *tunc* renvoie à un passé beaucoup plus lointain; cf. *infra*, p. 87, n. 360.

[293] Cf. *supra*, n. 289.

[294] *Sat.* 7, 7, 13: . . . *et mihi usque ad affectum nimium amico et cum in ceteris tum in his optime docto*. . .

Symmaque fait mention, à deux reprises, dans ses lettres d'un Disaire «homme très illustre qui tient le premier rang parmi ceux qui ont fait profession d'être médecin»[295]; après la mort de celui-ci, il s'efforce de faire respecter ses dernières volontés[296]; la seconde lettre n'est pas datable, mais on peut inférer que Disaire est mort à la fin du siècle, après 398, ce qui s'accorde bien avec l'âge indiqué dans les *Saturnales*; comme dans les deux documents est exprimée l'amitié que lui porte Symmaque, il ne fait guère de doute — à notre avis — qu'il s'agit là d'un seul et même personnage.

i) *Horus*

Horus représente un personnage-type non moins classique dans la tradition sympotique: celui du cynique; nous aurons à étudier plus loin la façon dont Macrobe a utilisé ce thème en éliminant tout ce qui peut apparaître comme de la brutalité et de la vulgarité[297]. Contentons-nous, pour l'instant, de tracer un portrait du personnage, portrait d'autant plus véridique, semble-t-il, qu'il s'éloigne du *type*, hâbleur et brutal.

Horus est bien un cynique, on nous dit «qu'après s'être tourné vers la philosophie, il est devenu sectateur d'Antisthène, de Cratès et de Diogène, et qu'il s'est fait une réputation parmi les cyniques»[298]. Dans la conversation, Symmaque le raille gentiment de vouloir, lui cynique, se faire passer pour orateur[299]. Enfin, lui-même rappelle que comme tous les cyniques, il ne possède qu'un manteau[300]. Tout cela est bien venu; en effet, si on ne nous l'avait pas dit, nous aurions toujours ignoré qu'Horus est un cynique, car rien dans son comportement ne trahit cette qualité.

---

[295] *Ep.* 3, 37, à Ambroise (date 398): ... *Disarius clarissimus vir qui inter professores medendi summatem jure obtinet locum...*; *clarissimus* peut désigner la dignité précise de *clarissime*, mais peut-être aussi, une grande célébrité.

[296] *Ep.* 9, 44, non datée.

[297] Cf. *infra* p. 197.

[298] *Sat.* 1, 7, 3: ... *qui post innumeras inter pugiles palmas ad philosophiae studia migravit, sectamque Antisthenis et Cratetis atque ipsius Diogenis secutus inter Cynicos non incelebris habebatur...*

[299] *Sat.* 7, 8, 1.

[300] *Sat.* 7, 13, 17; sur cette indication, cf. *infra* p. 197.

Horus n'est pas un brutal, mais c'est un solide gaillard: «aussi fort physiquement qu'intellectuellement»[301]; cette force, évidemment, ne se manifeste jamais dans une société si distinguée. Il est également égyptien; or c'est une qualité qui n'a rien à voir avec le genre sympotique; on peut donc considérer que cette nationalité appartient réellement au personnage que met en scène ici Macrobe, pour jouer le rôle (obligé) du cynique. Il intervient d'ailleurs à plusieurs reprises en qualité d'égyptien[302].

Nous connaissons, grâce à Libanius[303], un certain Horus qui est recommandé au préfet d'Egypte Maxime; avec son frère, Phanès, tous deux sont des athlètes, étudiants en rhétorique et vainqueurs aux jeux olympiques d'Antioche; la «conversion» de la rhétorique futile à la vraie philosophie est classique dans l'Antiquité[304]; or Macrobe nous dit justement qu'après avoir été boxeur, il s'est converti à la philosophie. De plus, Symmaque recommande dans une lettre à Flavien (donc avant 395) un certain «Horus, philosophe remarquable par la vie qu'il mène et par son érudition, ami très cher»[305]; la philosophie cynique est évidemment celle qui change le plus la vie de ses adeptes. Nous n'avons aucune raison de douter qu'il s'agisse du même Horus[306]. La lettre de Libanius est datée de 364; Horus serait donc né vers 344 et aurait atteint la quarantaine au moment où se déroule l'entretien[307].

---

[301] *Sat.* 1, 7, 3: . . . *vir corpore atque animo juxta validus*. . .

[302] *Sat.* 1, 15, 1: il signale une particularité du calendrier égyptien qui s'accorde avec le calendrier romain; *Sat.* 7, 13, 9: il confirme une explication «égyptienne» donnée par Disaire; son nom est évidemment égyptien (mais ce ne serait pas une preuve suffisante: cf. le chef barbare Sérapion dont parle Ammien, 16, 12).

[303] Liban. *Ep.* 1278.1279.

[304] Ou de toute autre activité: cf. H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 308-309.

[305] Symm. *Ep.* 2, 39.

[306] «Presumably identical» dit la *Prosop.* de Jones, 1, p. 445; A. Cameron, (*Macrobius, Aviénus*. . . p. 395, n. 4), est aussi affirmatif que nous et pour les mêmes raisons; il pense d'ailleurs que le cas d'Horus est la meilleure preuve que les personnages des *Saturnales* sont réels: assurément, mais nous espérons montrer par notre étude exhaustive que tous les personnages confirment cette impression.

[307] Sur la perte de prestige du sport, cf. H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 203-204.

j) *Evangélus*

Tout autant que Disaire et qu'Horus, Evangélus est un personnage imposé par le genre du banquet, mais, à la différence de ces derniers, il joue plusieurs rôles: il est «le convive qui n'était pas invité», il esquisse le rôle du «grand buveur» et surtout par sa causticité mordante, il sert à amorcer le motif-type de la querelle; disons qu'il est «le querelleur» (bien que ce ne soit pas un «type», c'est la «querelle» qui est un motif obligé) [308]. Nous traiterons plus loin des interventions d'Evangélus dans le cadre du *symposion*. Retenons, pour notre propos, qu'il s'agit d'un personnage désagréable par la causticité de ses propos, coutumier des insinuations blessantes et que la compagnie aimerait bien voir aller au diable [309]. A tout propos et même hors de propos, il cherche querelle à ses interlocuteurs; enfin il ne respecte rien: ni Virgile, ni le dieu Soleil! Remarquons que Macrobe a *voulu* lui faire jouer ce rôle de querelleur qui aurait pu aussi bien convenir au cynique ou aux jeunes gens [310]. Si nous admettons que les *Saturnales* mettent en scène des personnages réels, il faut supposer qu'Evangélus était dans la réalité une personnalité très désagréable.

On a soutenu qu'il pourrait bien être, comme son nom l'indique (ou semble l'indiquer), un chrétien qui discréditerait ainsi par son caractère odieux la religion qu'il professe [311]. G. Boissier a rejeté avec raison cette hypothèse: un chrétien n'aurait pas méprisé les esclaves à qui il refuse le droit de participer aux cérémonies religieuses [312]. C'est plutôt un sceptique, un railleur impudent et, dans son portrait, on ne reconnaît aucun des traits dont on chargeait les chrétiens en milieu païen [313]: comme le remarque justement Boissier, «l'horreur qu'il soulève prouve combien il y avait peu de place pour un sceptique dans cette société». Au reste, il a tous les défauts: irréligieux [314], méprisant pour les gloires les plus solides [315], dur avec les esclaves, il est en plus xénophobe et couvre de sobriquets les Grecs de l'assemblée [316]. Pourtant, en dépit de la réprobation qu'il soulève et de l'envie qu'ont tous les convives de le jeter à la porte, Evangélus est néanmoins admis au banquet et Prétextat lui-même s'efforce, en gardant son sang-froid, de le ramener à la raison. C'est donc un homme que sa condition, que ses relations obligent à ménager; il appartient au cercle de Symmaque et il y est reçu: seulement, il est très mal vu à cause de ses railleries systématiques et intempestives.

---

[308] Ainsi chez Lucien ce sont les philosophes, et surtout le Cynique, qui jouent le rôle des querelleurs (*Conviv, passim*).

[309] *Sat.* 1, 7, 1: ... *conrugato indicavere vultu plerique de considentibus Evangeli interventum otio suo inamoenum minusque placido conventui congruentem...*

[310] Cf. *infra* p. 215-216.

[311] C'était l'hypothèse de Jan, retenue avec des réserves par P. Courcelle (*L.G.* p. 7-8).

[312] Boissier, *Fin du Pag.* 2, p. 207, n. 2.

[313] P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, p. 366, 431, 477, 479.

Or Symmaque, dans une lettre adressée à ses enfants vers 397, parle précisément d'un Evangélus «que son animosité impudente met souvent dans l'embarras» [317]. Il y a bien des chances pour que nous ayons affaire là à notre Evangélus. Peut-on l'identifier avec le *v.c. comes operum publicorum* de 357, comme le suggère Jones [318]? Evangélus n'est pas un professionnel; c'est bien plutôt un fameux ignorant; c'est une personne de condition et il peut très bien avoir exercé une magistrature de ce genre. Mais s'il a été *comes operum publicorum* en 357, il faut qu'il soit né au plus tard vers 330; or, rien dans les *Saturnales* ne le fait apparaître comme un homme de l'âge de Nicomaque: aussi nous préférons rejeter cette identification. Qu'il nous suffise d'avoir trouvé dans les relations de Symmaque un personnage réel dont les traits s'accordent bien avec ceux du convive des *Saturnales*.

k) *Les deux jeunes gens: Servius et Aviénus*

Tous les personnages que nous venons d'étudier — à l'exception de Décius qui n'intervient que dans le prologue — sont des adultes dont certains «frappent déjà aux portes de la vieillesse». Dressons le tableau comparé de leurs dates de naissance telles que nous les avons établies au cours de notre enquête:

---

[314] *Sat.* 1, 24, 2.

[315] Celle de Virgile: 1, 24, 2; 5, 2, 1.

[316] *Sat.* 1, 11, 1 et 7, 5, 1-2; 7, 9, 26: *Euge, Graeculus noster*...

[317] Symm. *Ep.* 6, 7.

[318] *Prosop.* 1, p. 286: *CIL* VI 45 = *D.* 3222.

— né vers 310: Prétextat;
— nés vers 325: Disaire et Eusèbe;
— nés vers 334: Nicomaque, Eustathe et Horus;
— nés vers 340: Rufius Albinus, Cécina Albinus et Symmaque;
Evangélus pourrait être de cette génération.

La mort de Prétextat donne, comme nous l'avons dit, le *terminus ante quem* de la réunion: fin 384 [319]. Or, dans son prologue, Macrobe avoue qu'il a pris quelque liberté avec les âges et demande pardon d'avoir introduit «un ou deux personnages dont la maturité (*matura aetas*) est postérieure à la génération de Prétextat (*saeculo Praetextati*)» [320]. Le mérite revient à H. Georgii d'avoir, dans un article classique aujourd'hui [321], montré que cet anachronisme ne pouvait viser *que* Servius et Aviénus: nous considérons ce point comme acquis, puisque les dix autres convives ont eu réellement quarante ans à la mort de Prétextat; mais Georgii, se fondant abusivement sur quelques détails peu significatifs, en tire des précisions chronologiques peu acceptables [322]. Ses conclusions ont été d'ailleurs entièrement rejetées récemment par A. Cameron, qui, dans un article brillant mais quelque peu paradoxal, bouleverse complètement la chronologie de Macrobe [323].

---

[319] Il nous paraît assez vain de vouloir préciser plus *exactement* la date comme le fait par exemple Cameron (*The Date and Identity*... p. 29): il s'appuie sur plusieurs précédents littéraires, le *Songe de Scipion* et surtout les *Deipnosophistes* d'Athénée où le *Rex mensae* (Ulpien) meurt quelques jours après la fin du banquet; d'abord parce que Prétextat est mort avant le 1° Janvier 385 (et l'auteur est obligé de supposer que Macrobe ignorait la date exacte de sa mort), ensuite parce que le prologue qui se tient *après* le 1° Janvier n'y fait aucune allusion. Il ne faut pas non plus se croire obligé de reculer la date fictive jusqu'en 383; les *Saturnales*, bien qu'elles mettent en scène des personnages ayant réellement vécu, sont une œuvre de pure imagination. 384 est une *date limite* qu'impose la référence explicite à un anachronisme que nous étudions maintenant; pour plus de commodité, nous dirons que le banquet fictif s'est tenu en 384, mais ce n'est qu'une façon de parler, pratique pour l'établissement de notre chronologie.

[320] *Sat.* 1, 1, 5: ... *nec mihi fraudi sit, si uni aut alteri ex his quos coetus coegit matura aetas posterior saeculo Praetextati fuit*...; pour sa défense, Macrobe invoque l'autorité de Platon qui a mis en contact un Parménide vieux et un jeune Socrate qui n'auraient jamais pu se rencontrer.

[321] *Zur Bestimmung*... p. 518-526.

[322] Rappelons ici les dates proposées par Georgii:
Macrobe né *circa* 360
Servius né *circa* 370
Les *Saturnales* composées *circa* 395
Le *Commentaire* composé avant 410.

Comme l'allusion à ces «un ou deux» personnages dont la présence est anachronique est le point de départ de tout établissement d'une chronologie «macrobienne», nous allons d'abord examiner avec soin ce que l'auteur des *Saturnales* dit — ou laisse entendre — de l'âge de Servius et d'Aviénus.

Aviénus

Aviénus est un tout jeune homme: cela ressort clairement de son caractère, mais aussi du terme d'*adulescens* qui est prononcé deux fois [324]; nous disons un *tout* jeune homme, bien qu'*adulescens* soit un peu vague [325], parce qu'Eustathe rappelle qu'il importe que sa «jeunesse» soit formée, car elle apprend très facilement. Il est donc de l'âge où l'on apprend encore et où l'on *doit* apprendre, mettons qu'il a moins de vingt ans. Nous le voyons d'ailleurs très curieux de tout, et c'est peut-être lui qui pose le plus de questions [326]; il est doué d'une «mémoire florissante» et d'une «intelligence pleine de charme» [327]. Sa spontanéité est toute de fraîcheur: non seulement, il a l'habitude d'interroger, mais aussi de couper la parole quand il ne le faudrait pas, ce qui lui vaut d'être gentiment remis à sa place par Horus [328]. Son impétuosité naturelle le pousse parfois jusqu'à l'impair: il propose de faire venir des danseuses dans la maison de

---

[323] A. Cameron, *The Date and Identity...*; nous sommes heureux de constater de notre côté que sur toute une série de points importants nous étions arrivé aux mêmes conclusions que l'auteur; toutefois nous ne le suivons pas dans son essai d'identification de Macrobe.

[324] *Sat.* 6, 7, 1: (c'est Prétextat qui parle) ... *verecundiam Avieni probi adulescentis juva...*; et 7, 3, 23: (c'est Eustathe qui parle) ... *instituenda est enim adulescentia tua, quae ita docilis est ut discenda praecipiat...*

[325] Cf. *infra* n. 347.

[326] *Sat.* 1, 4, 2. (sur l'expression *Saturnaliorum*); 1, 6, 3 (*ut ei interpellandi mos erat*); 1, 17, 1 (sur le Soleil); 5, 1, 2 (il relance le débat sur Virgile en posant des questions à Servius); 7, 12 etc...

[327] *Sat.* 2, 8, 1: ... *cum in Avieno memoria florida et amoenitas laudaretur ingenii...*

[328] *Sat.* 2, 3, 14; il est vrai que son interruption est excusée par la liberté du banquet, *ut in sermonibus convivalibus solet*; néanmoins il reçoit une leçon de politesse de la part d'un Cynique! (2, 3, 15) ... *permitte, Aviene, Symmachus explicet de his quos jam nominaverat dicta Ciceronis, et opportunius quae de Augusto vis referre succedent...*

Prétextat, qui refuse sèchement [329]. Mais le surlendemain, ce même Prétextat vient au secours de sa «retenue» [330].

Tel nous apparait donc Aviénus: un charmant jeune homme, un peu vif parfois, mais bien élevé et, en tout cas, facile à former, vu ses dons naturels. On remarquera cependant qu'il n'assume aucun rôle dans la défense de Virgile: il annonce lui-même qu'il se bornera, si l'occasion s'en présente, à quelques remarques [331]. Il est donc beaucoup plus jeune que *tous les autres* convives puisqu'il est le seul à être dispensé d'apporter sa «quote-part» au débat central de la matinée, et qu'il se borne à intervenir dans la récréation de l'après-midi.

Servius

Servius est un homme jeune: il vient à peine d'entrer dans la carrière de grammairien [332], mais déjà sa science ne le cède en rien à sa modestie [333]; il sait ce qu'il doit à une assemblée aussi remarquable par sa noblesse que par sa culture [334]. Toutefois, cette modestie ou cette réserve (*verecundia*) n'est pas, comme chez Aviénus, un simple effet de l'âge et de la bonne éducation; c'est une véritable timidité naturelle qui lui fait baisser les yeux et lui donne envie de disparaître à la vue des autres convives [335]. Il ne parle jamais sans y avoir été invité, à moins d'y être poussé par eux [336]. Cette timidité tourne même à la confusion et le rouge envahit son visage lorsque vient son tour d'interroger Disaire et qu'il ne peut se dérober [337]. Il est évident qu'un tel personnage est peint d'après nature et que sa timidité maladive devait être célèbre dans le cercle de ses amis; de ce portrait si pittoresque et si vivant, Georgii soutenait qu'il ne pouvait être que celui du Servius que Macrobe avait sous les yeux lorsqu'il écrivait les *Saturnales* [338].

---

[329] *Sat.* 2, 1, 1-6: sur la signification littéraire de cet incident cf. *infra* p. 188-190. C'est encore lui qui critique le goût de Servius pour l'archaïsme (1, 5, 1-2) et se fait (gentiment) corriger par Prétextat qui décidément joue le rôle de Mentor auprès de ce jeune homme. Cf. encore 1, 6, 3, (Aviénus interrompt Prétextat).

[330] *Sat.* 6, 7, 1; cf. *supra* n. 324.

[331] *Sat.* 1, 24, 20: . . . *non assumam mihi, ait, ut unam aliquam de Vergilianis virtutibus audeam praedicare*. . .

[332] *Sat.* 1, 2, 15: . . . *Servius inter grammaticos doctorem recens professus*. . .; 1, 24, 8 (c'est Symmaque qui parle): . . . *qui priscos, ut mea fert opinio, praeceptores doctrina praestat*. . . 6, 6, 1: . . . *cotidie enim Romanae indoli enarrando eundem vatem, necesse est habeat hujus adnotationis scientiam promptiorem*. . .

[333] *Sat.* 1, 2, 15: . . . *juxta doctrina mirabilis et amabilis verecundia*; il parlera . . . *quasi litteratorum omnium longe maximus*. . . (1, 24, 20); l'éloge est d'Aviénus, cette fois; cf. encore 7, 11, 10: . . . *Servius his dictis venerabiliter assensus*. . .

[334] *Sat.* 1, 4, 4: . . . *Licet in hoc coetu non minus doctrina quam nobilitate reverendo magis mihi discendum sit quam docendum*. . .

[335] *Sat.* 1, 2, 15: . . . *terram intuens et velut latenti similis*. . .

Savant, Servius l'est sans aucun doute: sur toutes les questions de grammaire un peu délicates, il intervient — timidement mais avec une autorité de maître confirmé [339]. Toutefois, c'est par sa science de Virgile qu'il est le plus grand: il lui échoit de traiter de l'originalité des figures de Virgile, question que seul pouvait aborder quelqu'un qui avait l'habitude d'expliquer quotidiennement le grand poète [340]. Il ne fait aucun doute que nous avons là le grand commentateur du Virgile dont l'œuvre est parvenue jusqu'à nous [341].

L'âge de Servius et d'Aviénus

Ces deux jeunes gens n'ont pu atteindre la *maturité* nécessaire pour discuter avec Prétextat avant sa mort; que signifie d'abord cette *matura aetas*? Sur ce point, Georgii est dans le vrai: comme l'avait déjà remarqué Jan [342], il ne s'agit pas de l'âge mûr, mais d'une simple «maturité» (tournant autour de dix-sept ou dix-huit ans), sinon on comprendrait mal pourquoi Macrobe s'excuse, puisque Servius et Aviénus ne sont pas représentés comme des hommes mûrs; une citation de Virgile corrobore cette vue [343].

---

[336] Par Evangélus (2, 2, 13), par Symmaque (3, 18, 1), par Eustathe (6, 6, 1) et plusieurs fois ensuite par Aviénus (6, 7, 4 sq.).

[337] *Sat.* 7, 11, 1: . . . *his dictis, cum ad interrogandum ordo Servium jam vocaret, naturali pressus ille verecundia usque ad proditionem coloris erubuit. . .*

[338] *Art. cit.* p. 521; le portrait est celui d'un Servius que Macrobe a connu mais qui peut avoir vieilli depuis. . .

[339] *Sat.* 1, 4, 4-25; 3, 18, 20; 6, 6, 9.

[340] *Sat.* 6, 6, 1; cf. *supra* note 332.

[341] Identification admise par tous les critiques et éditeurs.

[342] Dans la *Préface* à son éd. de Macrobe.

[343] *matura aetas, ut ap. Verg., Aen. XII, 437 mox cum adoleverit aetas, idem est quod graece aetas corroborata* (Jan, *ad loc.*)

Mais nous ne pouvons plus suivre Georgii lorsqu'il prétend calculer l'âge de Servius au moment de la publication des *Saturnales*. Ses calculs se fondent sur deux observations: 1) Macrobe présente intentionnellement Servius et Aviénus comme deux adolescents, parce qu'ils étaient si jeunes qu'en faire des adultes au temps du dialogue eût été «d'une criante invraisemblance»; 2) le portrait de Servius rougissant, timide, etc. . . . produit une telle impression de vérité *in seiner lebendigen Eigenartigkeit* qu'il ne peut être que celui du vrai Servius, au moment de la composition des *Saturnales* [344].

La première observation est erronée; sans doute l'âge réel de Servius au moment de la composition des *Saturnales* ne saurait être inférieur à celui qui lui est attribué dans le dialogue, mais il ne s'en suit pas nécessairement qu'il n'ait *que* cet âge: en d'autres termes, s'il n'avait pas dépassé les vingt-cinq ans quand Macrobe écrivait ses *Saturnales*, il eût été d'une criante invraisemblance de lui en accorder quarante dans la fiction, mais la réciproque n'est pas vraie. Une raison bien simple obligeait Macrobe à vieillir Servius le moins possible: le gros des convives est de la génération de Symmaque qui a environ quarante ans au moment où est censé se tenir le dialogue; il a également dans la réalité au moins trente ans de plus que Servius. On ne pouvait donc sans «invraisemblance criante» donner à ce dernier le même âge qu'à son aîné de trente ans! Le premier argument de Georgii tombe, puisque Macrobe *ne pouvait pas donner à Servius plus de vingt-cinq ans.*

Le deuxième argument est encore plus spécieux; sans doute le sérieux et la réserve juvénile de Servius sont évoqués avec beaucoup de vie; mais rien ne prouve qu'il s'agisse du Servius que Macrobe a sous les yeux au moment où il écrit les *Saturnales*; tout au plus doit-on admettre que Macrobe l'a réellement connu à l'âge de vingt-cinq ans: l'amitié qu'il lui porte est assez forte pour qu'il n'ait pas oublié le charmant jeune homme qu'il met en scène dans un dialogue fictif, un certain nombre d'années plus tard [345]; c'est ce qu'on peut tirer, tout au plus, des observations de Georgii, et sa démonstration est tout à fait abusive.

---

[344] *Art. cit. Ibid.*

[345] On peut penser aussi que Servius est resté rougissant et timide jusqu'à un âge avancé. . . Georgii, faute d'un repère solide sur lequel il puisse fonder sa chronologie introduit dans une argumentation très plausible une hypothèse d'une extrême fragilité; mais cette hypothèse soutient tout l'édifice. . .

Au contraire, il semble que les éloges dont Macrobe couvre Servius: érudition profonde, science accomplie de la grammaire, familiarité exceptionnelle avec l'œuvre de Virgile, ainsi que la célébrité qu'il lui prête, conviennent mal à un jeune homme qui n'a pas encore fait ses preuves; le jeune convive des *Saturnales* pourrait bien être représenté ici avec la science et la célébrité que connaîtra plus tard le commentateur de Virgile... et si le portrait qu'en donne Macrobe peut avoir une signification, il y a fort à parier que Georgii y a vu le contraire de ce qu'on pouvait y voir: à la date où sont composées les *Saturnales* (ne parlons pas pour l'instant de «publication»), Servius est en pleine maturité et s'est fait une solide réputation de grammairien et de commentateur de Virgile, même s'il n'a pas encore publié son *Commentaire*; ceci permet de le faire dialoguer avec des personnages qui le dépassent de beaucoup par l'âge et le rang social [346].

Que signifie ce terme d'*adulescentia* employé à trois reprises pour Aviénus et une seule fois pour Servius ? On connaît la série classique des âges, rapportée par Tertullien, Servius et Censorinus, ces deux derniers se référant à Varron: *infantia, pueritia, adulescentia, juventa, senecta* [347]. Peut importe le détail; les frontières entre *adulescentia* et *juventa* sont flottantes, mais Varron reconnaissait à l'*adulescentia* les limites qui vont de quinze ans à trente ans. On observera, dans le cas de nos deux jeunes gens, l'insistance avec laquelle on évoque l'*adolescence* d'Aviénus, alors que Servius n'est traité qu'une fois d'adolescent: encore est-ce par Disaire, qui, nous le savons, «frappe déjà aux portes de la vieillesse»; sans vouloir en appeler à l'exemple célèbre des Burgraves, on comprend que pour lui il n'y ait guère de différence entre quinze, vingt ou vingt-cinq ans.

---

[346] Remarquons aussi que Servius est présenté comme venant tout juste d'entrer dans la «profession» de grammairien; si cette entrée dans la profession avait été aussi récente dans la réalité, il eût été absurde d'aggraver l'anachronisme en le soulignant par cette allusion.

[347] Tertullien, *De An.* 56, 6, Servius, *Ad Aen.* 5, 295 et Censorinus, 14, 2; Censorinus ne concorde pas tout à fait avec Servius, l'*infantia* disparaît pour que chaque âge puisse durer quinze ans, sauf le quatrième. On aurait ainsi: *pueritia* jusqu'à 15 ans, *adulescentia* jusqu'à 30 ans, *juventa* jusqu'à 40 ans, *seniores* jusqu'à 60 ans, et *senes* après 60 ans.

C'est donc à la présentation de Servius et d'Aviénus qu'il faut faire attention: or, si tous les auteurs sont d'accord pour admettre avec Georgii que les deux jeunes gens ne peuvent être que Servius et Aviénus, personne n'a encore, à notre connaissance, remarqué que ces deux acteurs du dialogue sont manifestement d'âges différents. Aviénus est un tout jeune homme, impétueux et incapable encore de prendre part au débat sur un pied d'égalité avec les autres convives; Servius est, au contraire, un homme jeune, qui vient d'entrer dans la carrière de *grammaticus*, dont la science est déjà reconnue et qui participe au débat de plein droit: on peut donner quinze à dix-sept ans à Aviénus et de vingt-cinq à vingt-huit ans à Servius; en tout cas, il y a au moins sept à dix ans de différence entre eux.

Or, quelle que soit la date à laquelle Macrobe écrit les *Saturnales*, Servius et Aviénus sont beaucoup plus proches des lecteurs, qu'ils soient encore en vie ou non. Si donc Macrobe les a représentés avec une certaine différence d'âge, c'est que cette différence existe *dans la réalité* et que, pour atténuer l'anachronisme dont il s'excuse dans le prologue, il fallait tout au moins respecter le nombre d'années qui séparait les deux jeunes gens, leur différence d'âge. Nous en concluons que, dans la réalité, Aviénus a *au moins sept ou huit ans de moins* que Servius, peut-être même dix, mais pas beaucoup plus [348].

Cette différence va nous permettre, cette fois-ci, une grande précision dans la détermination de l'âge de Servius et d'Aviénus. En effet, le plus jeune est né *quelques années avant 384*, puisque seule sa *matura aetas* est postérieure à l'âge de Prétextat, mais le plus vieux *n'a pas encore atteint* les dix-sept, dix-huit ans qui lui auraient permis de participer au débat fictif sans qu'il y ait anachronisme; donc il est né quelques années après 366-67; ainsi Aviénus est né au plus tard vers 380-381, Servius au plus tôt vers 370; comme il y a entre eux une différence fixe de sept à huit ans, on peut, à deux ou trois ans près, fixer la naissance de Servius

---

[348] La différence d'âge ne peut évidemment pas être exagérée d'avantage.

circa 372 et celle d'Aviénus *circa* 380. Pratiquement l'âge de *tous* les participants *dans la réalité* peut être précisé à quelques années près [349].

Le Servius du Commentaire et celui de Macrobe

Un problème non moins délicat est celui que posent les rapports entre le Servius de Macrobe et l'auteur du *Commentaire* virgilien, son modèle. La question est d'autant plus délicate que les longues gloses de Servius ne nous renseignent guère sur la personnalité de leur auteur. Sur un point seulement, on peut s'assurer que Macrobe peint son personnage d'après nature: la timidité et la réserve du jeune Servius n'ont jamais dû quitter tout à fait le professeur parvenu à la célébrité; si cela n'était pas, on s'expliquerait mal pourquoi Macrobe aurait créé de toutes pièces un type si marqué qui aurait été en contradiction flagrante avec le modèle historique.

Quant à l'œuvre elle-même de Servius, on en trouve si peu de traces dans les interventions du convive des *Saturnales*, que la plupart des critiques en ont conclu que Macrobe n'avait pas eu en main le *Commentaire* de son ami, donc qu'il avait écrit ses *Saturnales* avant que parût l'œuvre de celui-ci [350]. A. Cameron remarque très judicieusement que l'argumentation peut être renversée: s'il

---

[349] Tableau récapitulatif des dates de naissance:

circa 310:	Prétextat
325:	Disaire Eusèbe
334:	Nicomaque Eustathe Horus
340:	Rufius Albinus Caecina Albinus Symmaque Evangélus
372:	Servius
380:	Aviénus

[350] Telle est l'opinion de Georgii, *art. cit. in fine*, qui suit l'éditeur de Servius (Thilo); pour Georgii, le point décisif est la contradiction entre *Sat.* 1, 24, 8 (on ne fera pas l'injure de demander à Servius de défendre Virgile à propos de l'impudicité de Vénus) et *in Aen.* 8, 373, où Servius défend longuement Virgile contre ce reproche: l'argument n'emporte pas l'adhésion; on peut y voir au contraire une allusion malicieuse à un développement justement connu et que Macrobe juge peut-être excessivement long. Cf. plus récemment E. Tük, *REL* XLI, 1963, p. 327 sq.

n'y a aucun point de contact entre les deux ouvrages, c'est que Servius n'a pas eu à sa disposition l'œuvre de Macrobe, donc qu'il a écrit *avant* lui. . . Malheureusement, A. Cameron, pour les besoins de sa démonstration, ajoute que «la balance des probabilités veut sûrement que les *Saturnales* soient publiées après le *Commentaire* de Servius» [351]; ce qui contredit sa propre remarque: d'autant que, s'il doit y avoir influence de l'un sur l'autre, c'est plutôt du grammairien (Servius) qu'on attend qu'il serve de source au philosophe (Macrobe). Nous aurons à revenir plus loin [352] sur cette question; retenons seulement qu'il n'est pas possible de savoir, du seul fait que les deux œuvres sont indépendantes, laquelle des deux a précédé l'autre; en tout cas la science du célèbre *Commentaire* n'apparaît pas dans les *Saturnales*: «l'ignorance de Macrobe», refus délibéré de piller une œuvre contemporaine [353]? Il est bien difficile de répondre. Tenons-nous à ce qui est certain: Macrobe a voulu introduire parmi les personnages de son dialogue le grand exégète de Virgile et, pour celà, il n'a pas hésité à commettre un anachronisme flagrant; nous employons à dessein le terme d'exégète, car la signification religieuse de cet hommage à Virgile et à son interprète païen ne peut faire de doute.

Aviénus

Qui est l'*Aviénus* mis en scène par Macrobe dans les *Saturnales*? Nous connaissons deux auteurs qui portent le même nom à une lettre près: le poète *Postumius Rufius Festus qui et Avien(i)us*, auteur d'une «description de la Terre» [354], et le fabuliste *Avi(a)nus* dont les fables sont précisément dédiées à un certain Theodosius [355]. Comme le premier est trop vieux pour être le jeune homme des

---

[351] *The Date and Identity*. . . p. 32.

[352] Cf. *infra* p. 275 sq.

[353] Tout ceci est très délicat; Servius a naturellement professé *ex cathedra* une grande partie de la matière de son commentaire; il en a parlé avec ses amis. . . Macrobe et lui étaient-ils séparés depuis longtemps? autant d'énigmes impossibles à résoudre.

[354] Cf. Schanz-H., *GRL* 4, 1, p. 14 sq; le nom complet est donné par une inscription découverte à Bulla Regia (cf. A. Cameron, *Macrobius, Avienus*. . . p. 392).

[355] Schanz-H. *GRL* 4, 2, p. 32-35: *Aviani fabulae*, ed. A. Guaglianone, *CSLP*, Turin, 1958.

Saturnales, on a parfois imaginé que c'était son fils qui jouait ce rôle [356]. Quant au second, le nom d'Avi*a*nus faisait obstacle (dans un article que nous avons déjà cité) [357]. A. Cameron a montré victorieusement — à notre avis — que le premier s'appelant Avien*i*us ne saurait convenir, et que le nom du second est en réalité Avi*e*nus (et non Avianus) comme le portent les bons manuscrits; la dédicace *à Theodosius* s'adresse alors bien à notre Macrobe et il ne fait plus de doute que le jeune homme mis en scène dans les *Saturnales* est le fabuliste du début du Ve siècle [358].

Conclusion

L'étude détaillée de chacun des personnages mis en scène dans les *Saturnales* nous a permis de faire une série de remarques convergentes; nous pouvons en tirer des conclusions d'ordre général qui sont les suivantes:

1° — Tous les acteurs du banquet et du prologue ont réellement existé. En effet, nous avons pu vérifier dans presque tous les cas que Macrobe satisfait à cette exigence du genre sympotique; il est donc légitime de généraliser et d'admettre qu'il n'a pas introduit dans cette fiction des personnages purement imaginaires.

2° — Si l'on fait la part des exigences de la mise en scène, si l'on ne tient pas compte de certains longs développements empruntés textuellement à quelque source plus ou moins ancienne, on reconnaît cependant que les propos de chacun des convives révèlent une personnalité propre, assez accusée. Quelques traits de caractère, parfois assez schématiques, les distinguent les uns des autres: la timidité excessive d'un Servius, la causticité brutale d'un Evangélus, la politesse raffinée d'un Symmaque en font des personnages bien vivants. Autant que nous pouvons le savoir, ces caractères correspondent bien à ceux de leurs modèles historiques. Toutefois, Macrobe semble avoir mieux connu les personnages plus proches de sa génération, comme Servius et Aviénus; il faut peut-être faire une place à part à la famille des *Ceionii* qui fournit à Macrobe trois de ses quatorze personnages. Peut-être avait-il avec elle des liens particuliers? De toute façon, il semble avoir connu personnellement les hommes de la génération de Symmaque, nés vers 340 et encore vivants à la fin du siècle [359].

---

[356] Marx, art. *Avienus*, dans *PW* 2, p. 2387.

[357] A. Cameron, *Macrobius, Avienus and Avianus*, dans *C.Q.* XVII, 2, nov. 1967, p. 385-399.

[358] La démonstration de Cameron est indépendante de la chronologie qu'il adopte et sur laquelle nous faisons par ailleurs de sérieuses réserves; mais elle atteint son but en ce qui concerne l'identification du jeune homme des *Saturnales* avec le fabuliste; cf. pourtant *contra* W. R. Jones, *Avianus, Flavianus, Theodosius and Macrobius*, dans *Mél. B. E. Perry*: ces fables, écrites en réalité par Flavien, sont offertes à l'empereur Théodose; «fanciful», dit avec raison Cameron.

3° — L'âge réel de tous les participants peut être déterminé à quelques années près: on peut même pour certains (Servius et Aviénus) avoir une idée de l'âge minimum qu'ils devaient avoir au moment de la composition des *Saturnales* (ce qui nous donnera pour celle-ci un *terminus post quem*);

4° — Tous appartiennent au «cercle de Symmaque», qu'ils soient étrangers d'origine ou Italiens de naissance. Ils forment deux catégories sociales nettement distinctes: les aristocrates de la classe sénatoriale et les professionnels d'une discipline ou d'un métier. Mais tous sont mis sur un pied d'égalité et traités avec la même considération. Seul Prétextat, en raison de son âge et de son prestige personnel, est l'objet d'attentions particulières.

5° — Tous sont des païens convaincus (le cas d'Evangélus est à part, puisqu'il dénigre systématiquement tout ce à quoi les autres croient, mais il n'est pas chrétien). L'un (Prétextat) représente la plus haute autorité morale du paganisme, l'autre (Nicomaque) son plus ardent et malheureux défenseur. Certains sont, (comme Symmaque) des traditionalistes mais ils n'interviennent pas sur des sujets religieux. On voit bien que la sympathie de Macrobe va aux adeptes des cultes orientaux et de la nouvelle religiosité.

Mais la présence des uns et des autres, l'absence de chrétien, donne à cette réunion une signification particulière de propagande en faveur du paganisme.

En un mot, le choix des acteurs du banquet n'est pas arbitraire. Il répond sans doute à des exigences techniques (celles d'un *symposion*), mais il nous éclaire aussi sur les sentiments et les sympathies de Macrobe. Enfin, pourvu qu'on avance avec beaucoup de prudence, il peut donner d'utiles indications sur la date de composition des *Saturnales*, comme nous allons le voir maintenant.

---

[359] Le portrait qu'il en donne est suffisamment réaliste, et même véridique lorsque nous avons pu le vérifier.

3. DONNÉES CHRONOLOGIQUES DES SATURNALES

Le moment est venu de réunir les données éparses fournies par l'étude du cas de chaque personnage et de poser les fondements d'une chronologie à partir de la critique *interne* des *Saturnales*. Nous ferons appel à un autre élément un peu négligé jusqu'ici, à savoir l'existence d'un fils à qui l'auteur dédie ses deux œuvres. Mais, comme nous l'avons annoncé au début, nous nous en tiendrons strictement aux repères les plus sûrs fournis par l'œuvre de Macrobe elle-même.

Jusqu'ici nous pouvons affirmer sans grand risque d'erreur: 1. que la date fictive du banquet décrit dans les *Saturnales* est 383-384: donc que l'œuvre est postérieure à cette date, évidence qui n'a été contestée par personne [360]. 2. Que Servius est né vers 373-75 et qu'il a au moins trente-cinq ans au moment où Macrobe le met en scène dans son banquet. Les *Saturnales* n'ont donc pu voir le jour qu'*après 408-410*. Cette deuxième conclusion est importante puisqu'elle permet de reculer de plus de vingt ans le *terminus post quem* de 384. Les conclusions de Georgii sont donc insoutenables [361]; en revanche, nous sommes, provisoirement, d'accord avec A. Cameron.

Le fils de Macrobe

Macrobe ne donne pratiquement aucun renseignement sur lui-même; il reconnaît seulement qu'il n'est pas né à Rome [362]. Par contre, il dédie ses deux ouvrages à son fils Eustathe, et de ces dédicaces on peut tirer quelques renseignements intéressants.

L'adresse du *Commentaire* est brève: «Eustathe, mon fils, toi qui es la douceur et la gloire de ma vie» [363]; et la formule d'affection qui ouvre le livre II: «Eustathe, mon fils, toi qui m'es plus cher que la lumière du jour. . . » [364] ne nous apprend rien de plus. Heureusement pour nous, ce père affectueux est beaucoup plus prolixe sur l'activité de son fils lorqu'il lui dédie ses *Saturnales*: «Dans notre vie ici-bas, Eustathe, mon fils, la Nature nous a attachés à mille objets divers; mais rien ne nous tient autant que l'affection qui nous porte vers ceux que nous avons mis au monde; elle a voulu que nous mettions tous nos soins à les élever et à les instruire. C'est pourquoi, si leurs désirs sont pleinement comblés, rien ne donne plus de joie aux parents; mais, si le contraire se produisait, rien ne saurait les peiner autant. Ainsi, à mon tour, je fais passer le soin de ton éducation avant toute chose et pour la mener à son achèvement, je préfère les épitomés aux longs détours: souffrant impatiemment tout retard, je n'attends pas que tu progresses grâce aux seules études que tu poursuis avec acharnement au cours de tes veilles, mais je veux que mes propres lectures soient un profit pour toi aussi et que tous les matériaux puisés par mes soins dans les livres grecs et latins, parus depuis que tu es au monde ou avant ta naissance, te fournissent un bagage de science et pour ainsi dire des provisions de littérature; si jamais tu as besoin de te rappeler ou bien un point d'histoire enfoui dans la masse des livres et ignoré de la foule, ou bien quelque parole ou quelque action mémorable, il te sera facile de les y trouver et de les puiser» [365]. Sous le flot des poncifs habituels (amour des pères pour leurs enfants et fierté de ces mêmes parents devant la réussite de ceux-ci, prestige d'une éducation libérale, nécessité de lectures étendues et variées, etc. . .), Macrobe apporte cependant sur son fils quelques renseignements trop précis pour ne constituer qu'un *topos* parmi d'autres [366]: le jeune Eustathe consacrait-il réellement ses veilles à l'étude des bons auteurs? L'aveuglement d'un père ou le *topos* littéraire peuvent aussi bien expliquer cette remarque [367]. En revanche, lorsque Macrobe déclare vouloir hâter l'éducation de son fils, pour la porter à son achèvement, c'est, bien entendu, que celle-ci n'est pas encore achevée, donc qu'Eustathe est encore assez loin de ses seize ans [368].

---

[360] La maladroite allusion à la célébrité de Disaire en *Sat.* 1, 7, 1 (. . . *qui tunc Romae*. . . cf. *supra* p. 71, n. 292) oblige à placer la composition des *Saturnales une génération au moins* après 384 (soit après 404).

[361] *Saturnales* composées en 395; Servius âgé alors de 25 ans.

[362] Cf. *infra* p. 93-94.

[363] *In Somn.* 1, 1: . . . *Eustathi fili, vitae mihi dulcedo pariter et gloria*. . .; la leçon *Eustathi* nous paraît préférable à *Eustachi*, pour les mêmes raisons qu'à Cameron (*The Date and Identity*. p. 37).

---

[364] *In Somn.* 2, 1, 1: . . . *Eustathi luce mihi dilectior*. . .

[365] *Praef.* 1-2; le thème général de cette préface est assez proche de celui des *Noct. Att.* d'Aulu-Gelle.

[366] On remarquera que les thèmes empruntés à Aulu-Gelle, lectures variées, fiches de lecture servant de «garde-manger» littéraires, ne reçoivent pas les mêmes utilisations chez Macrobe et chez son modèle; Aulu-Gelle parle seulement de donner ce livre à «ses enfants», mais destine ses fiches de lecture à son usage personnel; tandis que Macrobe les destine à son fils à qui elles seront non seulement commodes, mais aussi très utiles pour accélérer une éducation qui est en bonne voie. Lorsqu'il s'agit d'un *topos*, la moindre discordance ou la moindre précision surajoutée peut devenir significative.

L'abondance des citations grecques laisserait supposer que le jeune homme est capable de lire — ou du moins de déchiffrer — le grec; or l'enseignement du grec, déficient dans les écoles du Bas-Empire, se maintient dans les milieux aristocratiques où il commence bien après celui du latin; [369] Eustathe ne serait donc plus un jeune écolier. Cet argument est évidemment un peu fragile; mais il est corroboré par une autre constatation: l'importance accordée à l'explication des grands auteurs (et à Virgile au premier chef), la place que tiennent les développements concernant la rhétorique [370], enfin l'étendue des lectures qu'on propose au jeune garçon nous mènent vers les dernières années de la classe du *grammaticus*. Eustathe est à la veille d'entrer en rhétorique: il a près de quatorze ans, guère plus, guère moins. Et pour être, selon l'expression de Mazzarino, «le père orgueilleux d'un fils au moins adolescent» [371], Macrobe doit avoir au moins trente-cinq ou quarante ans. Malheureusement cette précision ne complète pas la précédente: Macrobe est né trente-quarante ans *au moins avant* un événement qui se situe *après* une certaine date (408-410). Toutefois on doit admettre que sa carrière publique a dû se dérouler aux alentours de cette date, à vingt ou trente ans près. Il faut donc chercher à l'identifier parmi les personnages ayant exercé des fonctions à l'intérieur d'une fourchette qui va de 385 à 435.

De la dédicace du *Commentaire*, on peut tirer moins de précisions.

---

[367] Le *De Officiis* de Cicéron est adressé au fameux noceur que fut le fils du grand orateur (cf. M. Testard, *B.A.G.B.* 1962, 2, p. 198-213).

[368] Augustin a 17 ans lorsqu'il va à Carthage apprendre la rhétorique, son éducation littéraire terminée (*Conf.* 3, 1).

[369] Cf. H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 384.

[370] Il s'agit de formules (images, antithèses etc. .) et non pas encore de l'éloquence; en revanche, l'explication de textes est caractéristique.

[371] «Il padre orgoglioso di un figlio per il meno adolescente»: cf. S. Mazzarino, *La politica religiosa di Stilicone*, *RIL*, 1938, p. 256 sq.; sur ce point, nous sommes d'accord avec S. Mazzarino.

Le père appelle son fils *dulcedo,* ce qui pourrait s'adresser à un tout jeune enfant, et *gloria,* ce qui devrait en principe concerner un jeune homme ayant fait ses preuves et apte à susciter la légitime fierté d'un père. Mais, en fait *dulcedo* n'est qu'un terme d'affection [372] et, d'autre part, les inscriptions nous enseignent que la gloire d'un fort en thème est bien douce au cœur d'un père [373].

On pourrait tirer argument de la matière difficile du *Commentaire* dont les développements philosophiques et scientifiques semblent s'adresser à un étudiant ayant déjà abordé l'étude de la philosophie [374]. Mais ici la dédicace n'est qu'une simple adresse à un fils dont les études ne sont pas même en relation, comme dans les *Saturnales,* avec le contenu de l'ouvrage qui lui est dédié. Disons qu'il est plutôt *vraisemblable* que le *Commentaire* s'adresse à un jeune homme ayant au moins dix-huit à vingt ans et qu'il est ainsi postérieur de quelques années aux *Saturnales* [375]. En tout cas, il faut admettre que le fils de Macrobe est au moins en âge de parler et surtout de lire, sans quoi la dédicace serait franchement comique; ce qui nous amène à préciser un *terminus post quem* très intéressant: des données internes comparées des deux œuvres de Macrobe, il résulte que *le Commentaire ne peut pas avoir été écrit avant l'année 405* (mais qu'il peut très bien avoir été écrit quinze ou vingt ans plus tard) [376].

---

[372] Cf. *CIL* VI 33 929 = Diehl 742, 1. 1-4: *Dalmatio, filio dulcissimo, totius ingeniositatis ac sapientiae puero, quem plenis septem annis perfrui, patri infelici non licuit.* (cité par H. Marrou, *op. cit.* n. suivante, p. 203); celui-là n'a que sept ans. . .

[373] H. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ, *Etude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains,* Grenoble 1938, p. 197-207.

[374] *Saint-Augustin..* p. 222-223; les textes manquent pour préciser cet âge; à vrai dire, cette étude des sciences encyclopédiques est très déficiente dans les écoles; elle semble apparaître vers la fin du cycle «secondaire» et au début du cycle «supérieur».

[375] Car la science du *Commentaire* est bien supérieure à la vague propédeutique qu'on enseignait dans les écoles. Peut-être exagérons-nous l'âge du jeune dédicataire: 16 ans paraît être un minimum acceptable.

[376] Puisqu'Eustathe a tout au plus 15 ans vers 408-410; il est donc né au plus tôt vers 393. C'est à notre avis un argument majeur pour rejeter la date de 383 avancée par P. Courcelle (cf. *infra* p. 139). Sur ce point, nous croyons apporter une preuve supplémentaire aux arguments de M. Fuhrmann (*ibid.*); mais l'intérêt des rapprochements effectués par P. Courcelle demeure, comme nous le montrerons.

Dressons ici le tableau de ces dernières conclusions d'ordre chronologique:

— après 395: naissance d'Eustathe
— après 405: composition du *Commentaire*
— après 408-410: composition des *Saturnales*

Macrobe a 35-40 ans au moins à l'époque où il écrit les *Saturnales*; quant au *Commentaire*, il est plus logique de penser qu'il a été composé *après* les *Saturnales*, donc après 410 [377].

4. LE NOM DE MACROBE

L'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire* est passé à la postérité sous le nom de *Macrobe* et ce nom avait été retenu sans être jamais contesté, jusqu'à ce que S. Mazzarino d'abord [378] puis A. Cameron [379] aient soutenu que notre auteur était connu de ses contemporains sous le nom de *Theodosius*. Cette question mérite donc un nouvel examen.

Les noms de l'auteur apparaissent dans l'*incipit* du livre I ou dans la suscription des autres livres, mais l'ordre dans lequel ils sont énoncés est très variable: *Macrobius Ambrosius Theodosius* est le plus fréquent pour les manuscrits du *Commentaire*, mais *Ambrosius Theodosius Macrobius* semble l'emporter dans les manuscrits des *Saturnales*; *Ambrosius* est souvent omis, *Theodosius* parfois, *Macrobius* jamais; on ne peut rien tirer d'une étude statistique car ces manuscrits n'ont pas la même valeur.

A. Cameron soutient que les contemporains connaissaient l'auteur sous les noms de *Macrobius Ambrosius Theodosius* parce que c'est l'ordre adopté par les suscriptions qui font état de la révision symmachienne et que celle-ci donne correctement le nom de *Aur. Memmius Symmachus* [380]. A l'appui de sa thèse, il invoque l'autorité de Cassiodore et de Boèce qui, tous deux, donnent *Macrobius Theodosius*[381], mais comme Boèce (et par suite Cassiodore) utilise évidemment la recension de son beau-père, cela veut dire seulement que Symmaque et le descendant de Macrobe donnaient les noms de l'auteur dans cet ordre; est-ce suffisant pour affirmer que, deux générations avant, on adoptait le même? On sait quelle fantaisie préside au Bas-Empire à l'utilisation des noms propres. Il se peut même que cet ordre ait été influencé par l'appellation du petit-fils qui est bien *Macrobius Plotinus Eudoxius*. Enfin le manuscrit *P* donne pour les *Saturnales* l'ordre inverse: *Ambrosius Theodosius Macrobius*[382]. Le nom de *Theodosius* apparaît seul, il est vrai, dans la dédicace du *De differentiis* (*Theodosius Symmacho suo*) et dans la dédicace des fables d'Aviénus (*Theodosi optime*). Cela ne prouve nullement que ce fut là le nom «officiel» de Macrobe, au contraire, peut-être. En fait, la lecture des *Saturnales* montre avec évidence que les noms de personnages bien connus (Prétextat, Nicomaque) sont choisis avec une grande fantaisie par les interlocuteurs: *Caecina Decius* Albinus est appelé *Caecina* en I, V, 2 et *Albinus* en I, 4, 1. *Rufius Albinus* est appelé tantôt *Rufius*, tantôt *Albinus*. *Prétextat* est tantôt *Vettius*, tantôt *Prétextat*. A. Cameron estime que *Macrobius* a plus de chance d'être un *signum* que *Theodosius*; mais on pourrait dire aussi bien que *Theodosius* n'a guère plus de chance que *Macrobius* d'être un *signum*. Tout ceci est beaucoup trop incertain pour permettre de rejeter a priori une identification avec un *Macrobe* du *Code théodosien*.

---

[377] Qu'on nous pardonne cette manière progressive et précautionneuse de procéder. A l'inverse de Georgii et de Cameron nous ne pensons pas arriver à une chronologie absolument certaine; pour établir cependant les hypothèses les plus plausibles, il nous paraît capital d'aller *a certioribus ad incertiora*; dans les différentes chronologies proposées, trop de pierres fragiles soutiennent des édifices apparemment bien équilibrés. . .

[378] *La politica religiosa di Stilicone*, p. 255 sq.

[379] *The Date and Identity*. . . p. 26-27.

[380] Ainsi les manuscrits S, P et E: *Aurelius Memmius Symmachus v.c.*

Nous pensons, au contraire, qu'il existe un argument de valeur en faveur du nom de *Macrobius*: le nom de *Theodosius* (comme celui d'*Ambrosius*, d'ailleurs) disparaît de la famille; le fils s'appellera

---

emendabam / vel disting(uebam) meum (-om.E-) *Ravennae cum Macrobio Plotino Eudoxio v.c. Macrobii Ambrosii Theodosii v.c. et inl. de Somnio Scipionis lib. prim.* (*ed.* Willis, 2, p. 94). Ce *Macrobius Plotinus Eudoxius* est manifestement, nous le verrons, un petit fils de l'auteur.

[381] Cassiod. *Exp. in Psalm.* 30, 20, 1; 116, 125 f. Boèce, *In Isag. Porph.* 1, *CSEL* XLVIII, 1906, p. 31.

[382] A. Cameron trouve «étrange» que Willis adopte cet ordre sans expliquer d'où il le tire: mais c'est qu'il apparaît dans de bons manuscrits des *Saturnales*.

Plotinus Eustathius et le petit-fils *Macrobius Plotinus Eudoxius*[383]; or, c'est un usage fréquent[384] que de donner au petit-fils le nom du grand-père, cela renseignerait donc sur l'importance qu'accordait le fils de l'auteur au patronyme de *Macrobe* qu'il donne à son propre enfant[385].

Sans pouvoir donc absolument rejeter l'hypothèse d'un *Theodosius*, il nous paraît plus raisonnable de respecter la tradition et de chercher d'*abord* quel *Macrobius* pourrait convenir.

Les manuscrits, pour la plupart, donnent à l'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire* la qualité de *vir clarissimus et illustris*:[386] celui-ci a donc bien accédé à l'illustrat au cours de sa carrière administrative, car son réviseur qui est aussi son petit-fils ne lui aurait pas prêté un rang qui n'aurait pas été effectivement le sien. Mais il ne s'ensuit nullement, comme le pense aussitôt A. Cameron, qu'il faille chercher a l'identifier parmi les seuls fonctionnaires à qui leur charge confère l'illustrat[387]. D'une part, nous pouvons avoir perdu la trace d'une fonction faisant *illustris* quelqu'un dont le grade de *spectabilis* est seul attesté; d'autre part, la qualité d'*illustris* pouvait être accordée à titre honorifique à un fonctionnaire *spectabilis* arrivé en fin de carrière[388]. Notre Macrobe peut donc être identifié *aussi* parmi les *spectabiles*, à moins que nous ayons la preuve que la carrière de certains ait été définitivement barrée à ce niveau.

Sur sa patrie, Macrobe donne, dans la préface des *Saturnales*, une indication vague et un peu énigmatique sur laquelle on a peut-être trop glosé: s'excusant par avance des faiblesses de son style, il demande au lecteur de se montrer indulgent si le génie de la langue latine ne l'assiste pas, lui qui est né sous un autre climat[389]. En bonne règle, cela voudrait dire qu'il a pour langue maternelle une autre langue que le latin, en l'occurrence le grec[390]; l'*exemplum* qui suit, emprunté à Aulu-Gelle nous mènerait sur cette voie[391]. Mais une telle hypothèse n'est guère plausible.

---

[383] Cf. *infra* p. 131-133 pour le fils et p. 129-131 pour le petit-fils.

[384] Cf. par exemple la famille des *Albini* (Seeck, *Symm.* p. CLLXIV).

[385] Ce court paragraphe est la partie la plus faible de l'argumentation ingénieuse de Cameron; malheureusement elle en est la pierre angulaire (il conclut: «So it is among the Theodosii of the *Code* that we should be looking, not the Macrobii», p. 26).

[386] Cf. par exemple la suscription de la fin du Livre I du *Commentaire*, SPEBC.

[387] *Art. cit.* p. 27.

[388] E. Stein, *Hist. du Bas Empire*, I, p. 220.

[389] *Sat. praef.* 11-12: ... *nisi sicubi nos, sub alio ortos caelo, Latinae*

Il est exclu, en effet, que Macrobe soit originaire de la *pars imperii* où l'on parlait grec. S'il connaît cette langue mieux que ne l'ont pensé les critiques allemands du siècle dernier, il fait cependant trop de fautes dans ses traductions pour qu'on puisse croire que le grec ait été sa langue maternelle[392].

En fait, cet aveu d'insuffisance est un *topos* classique[393]; Macrobe ajoute d'ailleurs que ce qui lui manque, c'est «l'élégance d'une bouche romaine»[394]. Nous avons affaire à un provincial qui fait preuve d'une humilité de convention pour se concilier la sympathie d'éventuels lecteurs romains. On a conclu souvent qu'il était Africain, en se fondant, au départ, sur une leçon fautive d'un manuscrit[395]; cela est possible, l'Afrique ayant conservé avec l'ancienne capitale les liens les plus étroits. Mais il peut être aussi bien né dans le sud de l'Italie, en Sicile ou en Espagne... On sait que les riches sénateurs de Rome avaient de nombreux domaines dans ces régions et qu'ils y faisaient fréquemment de longs séjours...[396]. Une telle origine expliquerait que Macrobe, malgré

---

linguae vena non adjuvet; quod ab his, si tamen quibusdam non numquam tempus voluntasque erit ista cognoscere, petitum impetratumque volumus ut aequi boni consulant, si in nostro sermone nativa Romani oris elegantia desideretur...

[390] Seule autre langue de culture concevable dans ce cas.

[391] L'anecdote d'Aulu-Gelle concerne un certain Albinus qui s'excusait, après avoir écrit une Histoire en grec, des faiblesses de son style.

[392] E. Norden, (*Die Antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig 1898, 2, p. 579, n. 1) constate que cette excuse peut signifier que Macrobe est originaire de n'importe quelle province autre que l'Italie. Toutefois Norden tient pour plus vraisemblable l'hypothèse d'une origine grecque, ce qui paraît difficile à soutenir aujourd'hui.

[393] Cf. Apulée, au début des *Métamorphoses*, Charisius, *GL* 1, p. 1-2.

[394] *Sat. praef.* 11-12: ... *nativa Romani oris elegantia*..., c'est à dire la pureté de la langue de quelqu'un qui serait né à Rome.

[395] Un *sic et in* transformé en *siccerini* («de Sicca»!) cf. Jan, *ed. Macr.* p. 6-8. L'identification avec le Proconsul d'Afrique de 410 a contribué à accréditer cette origine africaine qu'admet Cameron lui-même (*art. cit.* p. 25).

[396] Cf. Seeck, *Symm.* p. XLV-XLVI.

sa qualité de provincial, ait une bonne connaissance des milieux de l'aristocratie romaine; en tout cas, c'est au milieu de celle-ci, à Ravenne, que nous retrouverons son petit-fils, un demi-siècle plus tard [397].

Conclusion

Essayons de tracer une sorte de «portrait-robot» du haut fonctionnaire qui a écrit les *Saturnales* et le *Commentaire*. C'est un occidental, un provincial et non un Romain de souche; il a cependant évolué dans les milieux de l'aristocratie sénatoriale de Rome avec laquelle sa famille restera liée: l'Afrique, l'Italie du Sud ou l'Espagne ont peut-être été les témoins de sa naissance et de sa carrière. Il était lié avec les Symmaques, les Ceionii, et avait pour Prétextat et Nicomaque Flavien une admiration que renforçaient ses convictions païennes. Entre 385 et 425, il a exercé de hautes fonctions: une magistrature qui conférait le rang de *spectabilis* à coup sûr, d'*illustris* peut-être; en tout cas, il a terminé *illustris*, peut-être à titre honorifique. Le nom enfin qu'il portait dans les documents officiels était vraisemblablement celui de *Macrobius*, mais peut-être aussi de *Theodosius*.

[397] Cf. *infra* p. 129-131.

CHAPITRE II

ESSAI D'IDENTIFICATION DE L'AUTEUR DES SATURNALES ET DU COMMENTAIRE

Les hauts magistrats connus sous le nom de Macrobe au début du Ve siècle ne sont pas très nombreux. On peut mettre à part ceux dont le nom complet a été conservé et ne correspond pas à celui de notre auteur, *Ambrosius Macrobius Theodosius*; il ne faut cependant pas les perdre de vue, car, avant d'identifier un personnage connu sous le seul nom de Macrobe comme l'écrivain dont nous nous occupons, on doit s'assurer qu'il ne s'agit pas d'un de ces autres Macrobes dont tous les noms sont connus.

Nous connaissons d'abord un *Flavius Macrobius Longinianus*, Préfet de la Ville en 401-402 [1]; païen et ami de Symmaque, il commence sa carrière dans les bureaux centraux, puis, grâce à la faveur de Stilichon, il est successivement Comte des Largesses Sacrées (399-400), Préfet de la Ville, Préfet du Prétoire d'Italie de Janvier-Mars 406 à la chute de Stilichon (Août 408); il est alors massacré par les soldats au cours de la tuerie qui élimine les partisans de l'ancien Régent. Ce personnage ne peut être confondu avec aucun des trois Macrobes dont nous avons à nous occuper, puisqu'il est *illustris* dès 399 et mort en 408.

Un certain *Flavius Macrobius Maximianus* est mentionné sur une inscription découverte à Souk El-Abiod au début de ce siècle [2]. Dans une dédicace honorifique adressée à l'Empereur Arcadius par un flamine local, les dignités de ce Maximianus sont ainsi évoquées:

> *Fl(avio) Macrobio Maximiano v(iro) cl(arissimo), primi ordinis c(omite), ag(ente) vic(es) pr(aefectorum) praetorio).*

---

[1] Le nº 107 de Chastagnol, *Fastes*... p. 255-257.

[2] Publiée par A. Merlin, *Base honorifique découverte à Souk-el-Abiod (Pupput) et dédiée à l'Empereur Arcadius*, dans *CRAI* 1912, p. 115-116, et Pallu de Lessert, *Inscription latine de Souk-el-Abiod*, dans *BSAF* 1912, p. 363-365.

Une telle dédicace n'est possible que pendant la courte période (397-398) où Gildon, révolté contre la cour d'Occident, prétendit relever de l'autorité lointaine d'Arcadius [3]. Il est possible que ce Macrobe n'ait pas pris parti pour le révolté puisque son nom n'a pas été martelé par la suite [4].

Les problèmes relatifs à l'identification de ce personnage ont été obscurcis par une controverse que provoqua E. Cuq à la fin du siècle dernier en distinguant des vicaires des espèces de «vice-préfets», envoyés en mission exceptionnelle pour un temps déterminé. Aux premiers conviendrait l'appellation de *vicarii*, aux seconds celle de *vices agentes praefectorum praetorio* [5]. La question est aujourd'hui réglée et les meilleurs auteurs s'accordent pour penser que Cuq avait soulevé là un faux problème: *vices agentes praefectorum praetorio* et *vicarii* sont deux dénominations s'appliquant à une seule et même fonction [6]. Mais c'est en se fondant sur le rôle particulier joué par ces vice-préfets qu'E. Cuq identifiait le vicaire d'Afrique de 397 avec le vicaire des Espagnes de 399-400. Il faudra donc voir si la ruine de la thèse de Cuq ne ruine pas aussi cette identification.

Il est vraisemblable enfin que ce personnage est un frère du favori de Stilichon, dont il porte deux des trois noms [7].

Nous laisserons de côté un évêque donatiste, adversaire d'Augustin, répondant au nom de Macrobe [8], qui ne peut manifestement pas être l'auteur païen des *Saturnales*.

Trois «Macrobe» (sans autre nom) sont mentionnés dans les adresses de lois du Code théodosien:

1. un vicaire des Espagnes en 399-400 (16, 10, 15 et 8, 5, 61);
2. un proconsul d'Afrique en 410 (11, 28, 6);
3. un *Praepositus Sacri Cubiculi* d'Orient en 422 (6, 8, 1).

---

[3] E. Stein, *Hist. du Bas Empire*, p. 232.

[4] Comme le suggère Cuq (*Un nouveau vice-préfet du prétoire*, dans *CRAI* 1912, p. 372-384).

[5] *Art. cit.*; réplique de Pallu de Lessert, dans *art. cit.*; bibliographie complète dans J. R. Palanque, *Essai sur la Préfecture*... appendice C, p. 124 sq.

[6] Palanque, *op. cit.*, à qui Stein (*C.R.* dans *Byzantion* 9, 1934, p. 327-353) donne raison.

[7] Chastagnol, *Fastes*... p. 255, n. 60.

[8] Augustin, *Ep.* 108, 2.

Pendant longtemps on a admis que ces trois fonctionnaires ne faisaient qu'un et qu'ils étaient identifiables à l'auteur des *Saturnales* [9]. Tout récemment, A. Cameron a rejeté en bloc cette hypothèse [10]. Nous allons reprendre la discussion et examiner, chaque fois, si l'identification est possible, puis s'il y a compatibilité entre les trois magistratures: le *Praepositus Sacri Cubiculi* de Constantinople peut-il avoir été *aussi* vicaire des Espagnes ?

1. Le Vicaire des Espagnes (399-400)

Deux constitutions du Code théodosien mentionnent le nom de ce haut fonctionnaire; la première lui est adressée [11]:

Idem AA (*i.e. Arcadius et Honorius*) *Macrobio Praefecto Praetorio Hispaniarum et Procliano Vicario Quinque Provinciarum*

Elle est datée du 29 Janvier 399. Seeck corrige avec raison en 29 Août [12]: en effet, l'Empereur est à Padoue le 20 Août, tandis qu'en Janvier-Février il est à Milan et n'a donc pu envoyer une constitution de Ravenne. En revanche, Padoue étant toute proche de Ravenne, il a pu passer de l'une à l'autre dans l'intervalle d'une semaine.

Il n'y a jamais eu de préfecture des Espagnes; les cinq Provinces d'Espagne relèvent d'un vicaire et font partie de la préfecture des Gaules, dont relèvent également les sept provinces (Gaule du Sud). Le siège de cette préfecture a été ramené tout récemment de Trèves à Arles [13]; son titulaire est un chrétien, Vincentius, ami et correspondant de Symmaque; sa présence au gouvernement des Gaules est attestée par de nombreux textes de lois du 5 Juillet 395 au 9 Décembre 400[14]. Dans l'adresse de notre constitution, il y a donc erreur sur la nature de la magistrature et non sur les provinces qui sont de son ressort; aussi Mommsen, dans son édition du Code théodosien, corrige-t-il en *vicario*; Seeck lui donne raison et cite d'autres exemples de vicaires nommés à tort préfets[15].

---

[9] Cf. Schanz-H. *GRL* 4, 2, p. 191, et Wessner, art. *Macrobius*, p. 170; plus récemment, P. Courcelle, *L.G.* p. 3, Stahl, *ed. du Commentaire* p. 7-8 etc..

[10] Comme il est naturel, puisqu'il n'accepte pas que Macrobe soit son vrai nom (*The Date and Identity*. . . p. 26).

[11] *C.Th.* 16, 10, 15 (l'Empereur, tout en renouvelant l'interdiction des sacrifices, interdit de détruire les temples et blâme le zèle suspect de ces iconoclastes): *Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari. Ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur evertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur. Erutae hujus modi chartae ex eorum manibus ad nostram scientiam referantur, si illicitas evectiones aut suo aut alieno nomine potuerint demonstrare, quas oblatas ad nos mitti decernimus. Qui vero talibus cursum praebuerint, binas auri libras inferre cogantur. Dat. IV Kal. Feb. Ravennae . . . Theodoro v.c. Cons.*

[12] *Regest.* p. 298.

[13] Vers 395: J. R. Palanque, *Le Transfert de la Préfecture des Gaules de Trêves à Arles*, dans *REA* 26, 1934, p. 359-365; E. Demougeot, *De l'unité à la division*. . . p. 203, n. 448 (l'auteur repousse ce transfert en 398); S. Maz-

E. Cuq refusait cette correction: selon lui, le copiste avait simplement oublié de reproduire la mention *vices agenti* devant *P(raefecto) P(raetorio)*. Le magistrat exerçait alors les fonctions de «vice-préfet» et il était logique de reconnaître en lui le «vice-préfet» de 397; l'Empereur déléguait son «vice-préfet» là où le besoin s'en faisait sentir[16]. Cette thèse est aujourd'hui unanimement rejetée; dans les deux cas la magistrature est le vicariat: le Macrobe de 399 peut-il être néanmoins le Maximianus de 397? Il n'est pas sans exemple qu'un même magistrat exerce deux fois les fonctions de vicaire dans des provinces différentes[17]. Puisque le gouverneur de 397 semble avoir été loyal pendant la révolte de Gildon, il peut avoir reçu par la suite, faute de mieux, un gouvernement analogue grâce à la protection de son frère. W. Ensslin et A. Chastagnol penchent pour cette solution[18].

---

zarino, *Stilicone, La crisi imperiale dopo Teodosio*, Roma 1942, p. 120-123 (l'auteur s'arrête au *terminus ante quem* 399); *contra* cf. A. Chastagnol, *Le repli sur Arles des services administratifs gaulois en l'an 407 de notre ère*, dans *R.H.* 249, 1973, p. 23-40; cependant J. Palanque croit pouvoir maintenir à 395 le transfert: *Du nouveau sur la date du transfert de la Préfecture des Gaules de Trêves à Arles*, dans *Mél. Ed. Baratier* (= *Provence Historique* 23), Marseille 1973, p. 29-38.

[14] Palanque (*La Préfecture du Prétoire*. . . p. 100) rejette la première loi (*C.Th.* 16, 1, 33 du 5 Juillet 395) et date la première mention de sa préfecture du 18 Décembre 397 (*C.Just.* 3, 13, 5). Sa présence est attestée continuement en 399-400: *C.Th.* 11, 1, 26 (20 mai 399); 12, 15, 1 (13 septembre 399); 7, 8, 6 (17 Janvier 400); 7, 18, 10 (17 Mai 400); 1, 15, 15 (18 Juin 400). . . jusqu'au 9 Décembre 400 (8, 5, 61). Symmaque lui adresse l'*Ep.* 9, 25.

[15] *Regest.* p. 118 sq.

[16] *C.R.* du tome X des œuvres de Borghesi, dans *Nouv. revue hist. du dr. fr. et étranger*, 1899, p. 394.

[17] Cf. par ex. la carrière de *Flavius Sallustius*, Vicaire des Espagnes vers 357, auparavant Vicaire des 5 provinces et plus tard Vicaire de Rome (A. Chastagnol, *art. cit. infra*, p. 275).

[18] W. Ensslin, art. *Maximianus* (8), *PW* 14, 2, p. 2533, et A. Chastagnol,

La carrière de ce vicaire est interrompue brutalement par sa révocation. Un deuxième texte du Code théodosien nous apprend, en effet, que le dit Macrobe est relevé de ses fonctions pour avoir enfreint la loi de Constance qui réservait à l'Empereur, au Maître des Offices et au Préfet du Prétoire agissant aux lieu et place de l'Empereur, le droit d'établir des ordres de mission pour la poste impériale [19]; il reçoit «le châtiment de sa faute» et sa punition est proposée en exemple aux autres vicaires pour qu'ils apprennent à respecter la loi et à ne pas outrepasser leurs pouvoirs; la décision adressée au préfet des Gaules est datée du 9 Décembre 400 [20]. Le gouverneur fautif a dû ensuite connaître une retraite forcée plus ou moins longue, sinon définitive; s'il s'agit de Maximianus, a-t-il pu recevoir une autre affectation avant 408, date de la mort de son frère et de leur puissant protecteur ?

Envisageons maintenant l'hypothèse où ce vicaire serait l'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire.*

Remarquons d'abord que les circonstances ne s'opposent pas à la nomination d'un gouverneur païen, au contraire: la répression du paganisme est ralentie; on peut même parler d'une véritable détente [21]. Des mesures d'apaisement ont été prises: la statue de la Victoire — qui fut à l'origine du célèbre conflit entre sénateurs païens et sénateurs chrétiens — est remise en place dans la salle des séances du Sénat, comme objet d'art, il est vrai, et non comme objet de culte [22], mais les païens sont libres de le prendre comme ils veulent. Dans le même temps, les destructions de temples sont arrêtées, comme l'atteste précisément la constitution adressée à ce vicaire des Espagnes.

Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernementale à l'époque de Théodose, dans *Les Empereurs Romains d'Espagne,* colloques internationaux du CNRS, ed. du CNRS, 1965, p. 277.

[19] Stein, *Hist. du Bas Empire,* 1, p. 133.

[20] *C.Th.* 8, 5, 61: *IDEM AA. VINCENTIO P.P.*: *Macrobium inlicita praesumptione evectiones fecisse constitit, cum necessitas publica non flagitaret, quique multam temeritatis excepit. Ne autem idem in futurum contingat, sublimitas tua vicarios admonebit atque eorum officia intermissione proposita, ut ab hujusmodi usurpatione noverint abstinendum. Dat. V id. Dec. Mediolano, Stilichone et Aureliano Coss.* (= 9 Déc. 400).

[21] Stein, *Hist. du Bas Empire,* p. 227; cf. E. Demougeot, *op. cit.* p. 203 sq. et A. Chastagnol, *La Préfecture urbaine. . .* p. 445.

[22] Stein, *loc. cit.*

Par ces mesures de relative tolérance, le régent Stilichon amorce un rapprochement avec l'aristocratie sénatoriale de Rome. En 402, Caecina Decius Albinus Junior, le jeune homme mis en scène dans le prologue des *Saturnales*, accède à la préfecture Urbaine [23]. Le préfet des Gaules, Vincentius, est un chrétien, mais il entretient de bonnes relations avec Symmaque. Le païen Gabinius Barbarus Pompeianus est proconsul d'Afrique en 400-401 [24].

Dans une lettre adressée au vicaire des Espagnes, Symmaque sollicite l'envoi de chevaux nécessaires aux jeux qu'il prépare pour célébrer avec éclat la préture de son fils [25]. Le nom du destinataire n'est pas conservé; mais, comme on peut dater la lettre de 399-400[26], il y a tout lieu de croire que celui-ci n'est autre que le *Macrobius* mentionné dans les deux textes de lois cités plus haut; un ami de Symmaque qui s'appelle Macrobe... Ce pourrait être le nôtre!

Mais aussi, être chargé de mettre un frein à la fureur iconoclaste des chrétiens et de sauvegarder les trésors artistiques des temples païens, quelle agréable fonction pour un païen ami de Symmaque, des Albini.... Dill — qui accepte cette identification — va même jusqu'à faire de Macrobe l'instigateur de cette mesure [27] ce qui est quand même forcer le sens des documents.

Notre enquête préliminaire a établi que Macrobe devait avoir au moins 35-40 ans après 408-410, donc 25-30 ans *au moins* après 400; ce qui, en toute hypothèse, est un âge plausible pour un vicaire.

Mais si l'identification est *possible*, elle ne s'impose pas nécessairement, d'autant qu'on peut élever quelques objections contre elle. D'abord, si Maximianus est le frère de Longinianus, il est vraisemblement lui aussi païen et tout ce que nous venons de dire, ou presque, peut s'appliquer autant à lui qu'à notre auteur.

---

[23] A. Chastagnol, *Fastes* . . . p. 259 sq.

[24] *CIL* VIII, 969 et 14 lois du *C.Th.*; sur ce personnage qui sera p.u. en 408-409, cf. A. Chastagnol, *Fastes*. . . p. 265-266.

[25] *Ep.* 9, 21; personne à notre connaissance n'a fait le rapprochement. Si ce Macrobe est bien l'auteur des *Saturnales*, nous aurions là un témoignage de ses relations avec Symmaque.

[26] La date est établie par l'*adnot.* 330 p. LXXII du recueil de Seeck.

[27] S. Dill, *Roman Society in the last century of the Western Empire*, New-York 1958, p. 38; c'est peut-être aller un peu vite en besogne; le gouverneur a-t-il informé le pouvoir central de l'étendue des dégâts qui se commettaient et suscité ainsi le rescrit? H. Bloch (*art. cit.* p. 206, n. 25) donne raison à Dill, mais il accepte aussi d'identifier ce vicaire avec le P.S.C. de 422, ce qui est, nous le verrons, impossible.

Ensuite, on sait que notre auteur est *illustris*; il faut donc que sa carrière ne soit pas arrêtée par une révocation au rang de *spectabilis*: on voit mal l'Empereur conférant l'illustrat à titre de récompense à quelqu'un qu'il révoque pour faute professionnelle caractérisée. Si le vicaire des Espagnes peut être *aussi* le proconsul d'Afrique de 410, alors l'identification est beaucoup plus plausible. En revanche, on peut identifier Maximianus avec le vicaire des Espagnes, même si sa carrière s'est arrêtée là [28].

Il faut donc nous tourner maintenant vers le cas du proconsul d'Afrique.

2. Un Proconsul d'Afrique en 410

Une constitution donnée à Ravenne le 25 Juin 410 est adressée à un proconsul d'Afrique nommé Macrobe; comme sa teneur n'est pas sans importance pour notre démonstration, nous en donnons ici la traduction intégrale:

«Les mêmes Empereurs (i.e. Honorius et Theodosius) au Proconsul d'Afrique Macrobe:

Considérant le loyalisme de l'Afrique, nous ordonnons qu'il lui soit fait remise jusqu'au début du cinquième exercice de tout ce qui revient à la caisse des Magistrats comme à celle de Notre Trésor. Nous lui faisons remise aussi de ce qui revient au domaine privé de la couronne, ordonnant que soient détruits les actes où sont inscrites les créances publiques. Donné le 8 des calendes de Juillet à Ravenne, sous le consulat de Varana» [29].

Ainsi, pour remercier l'Afrique de sa fidélité, l'Empereur lui accorde une remise d'impôts exceptionnelle et en informe son gouverneur, le proconsul Macrobe; il s'agit bien entendu du loyalisme des Africains, qui, en affamant Attale et Rome par l'arrêt des envois de blés, ont rendu possible la chute de l'usurpateur; mais il se mêle à cette crise une autre affaire qui depuis un siècle secoue l'Afrique tout entière: le schisme donatiste. Nous allons essayer de préciser successivement la durée du proconsulat de ce Macrobe, la chronologie exacte de l'usurpation d'Attale, et la chronologie d'une péripétie de la crise donatiste; nous pourrons peut être ainsi mieux percevoir quels liens relient ces trois épisodes de l'histoire de Rome et de l'Afrique en cette année dramatique.

---

[28] Car lui n'est pas, à notre connaissance, *illustris*.

[29] *C.Th.* 11, 28, 6: *IDEM AA.* (*Honorius et Theodosius*) *MACROBIO PROCONS*(*uli*) *AFRIC*(*ae*): *Considerantes Africae devotionem usque in initium fusionis quintae universa reliqua, quae tam ad arcam sublimium potestatum quam ad largitiones pertinent, relaxari praecipimus. Privatae quoque rei debita similiter relaxamus chartis abolitis, quibus debita publica continentur. DAT. VII KAL. JUL. RAV*(*ennae*) *VARANA CONS*(*ule*) (= 25 Juin 410).

Le proconsulat de Macrobe

Le dernier proconsul dont la présence est attestée avant Macrobe est le catholique Donat, ami et correspondant de saint Augustin [30]. Il est encore en charge le 24 Novembre 408, date à laquelle lui est adressée une constitution impériale [31]. Si la règle ancienne a été respectée, Macrobe lui a succédé le 1er Juillet 409 [32], mais, comme nous allons le voir, cette règle — si tant est qu'elle ait jamais existé au bas-empire — est très fréquemment violée. Il a été, à son tour, remplacé le 1er Juillet 410. En effet, son successeur Junius Quartus Palladius reçoit des constitutions le 6 Août 410 [33] et le 25 Septembre 410 [34]. Macrobe aurait donc été proconsul du 1er Juillet 409 au 1er Juillet 410. Mais les proconsuls d'Afrique continuent-ils vraiment à entrer en charge le 1er Juillet?

---

[30] Aug. *Ep.* 100, 113.

[31] *C.Th.* 16, 5, 44; cf. aussi *C.Th.* 9, 40, 19 (11 novembre 408).

[32] Le Proconsul entrerait en charge le 1° Juillet pour une ou plusieurs années (L. Poinssot, dans *Mém. de la Soc. Nat. des Ant. de France*, t. 76, 1919-1923, p. 290). Cette règle est admise par A. Chastagnol (*Fastes*... p. 23 et — avec une réserve, «probablement», — *La carrière du Proconsul d'Afrique M. Aurelius Consius Quartus*, dans *Libyca*, t. VII, 1959, p. 200).

[33] *C.Th.* 9, 38, 12; cette constitution du 6 Août est adressée à *Junius Quartus Palladius, P(raefectus) P(raetorio)*; or la préfecture de ce dernier se situe plus tard (415 et 421); il y a donc erreur ou sur la date ou sur le titre; la deuxième hypothèse est plus plausible, comme le montre le texte même de la constitution: *Liberata re publica tyrannidis injuria*... allusion à la chute de l'usurpateur Attale (Juin-Juillet 410); pour ces raisons, Seeck admet la date du 6 Août et corrige en *Proconsuli Africae* (*Regest.* p. 320).

[34] *C.Th.* 6, 28, 7.

Si l'on s'en tient aux seules indications fournies par le Code théodosien, on trouvera huit proconsuls qui ont dû nécessairement entrer en charge après le 1er Juillet, puisqu'entre le moment où leur est adressée une première loi et le 1er Juillet précédent, un texte de loi au moins est adressé à leur prédécesseur:

Proconsul	*Date de la Loi*	*Référence*
Anulinus	Oct. 313	XVI, 2, 2 (Seeck, *Regest.* p. 55)
Aelianus	8 Nov. 313	I, 12, 1-3, VIII, 10, 1; X, 15, 1 XI, 1, 2; 7, 1 (*Regest.* p. 161)
Hesperius	8 Juillet 377	I, 32, 2 (*Regest.* p. 248)
Thalassius	30 Janvier 378	XI, 30, 37; 36, 23-25 (*Regest.* p. 250)
Syagrius	26 Août 379	I, 15, 10 (*Regest.* p. 252)
Eucherius	28 Février 380	X, 20, 9 (*Regest.* p. 252)
Flaccianus	7 Octobre 393	I, 12, 4 (*Regest.* p. 282)
Herodes	14 Février 394	XIII, 11, 6 (*Regest.* p. 283)
Herodes	2 Mars 395	Augustin, *Contra Cresconium* III, 56, 62 (*Regest.* p. 284)
Ennoius	16 Mai 395	XI, 30, 53; XII, 1, 141-145
Theodorus	22 Décembre 396	Augustin, *C. Cresc.* III, 56, 62 (*Regest.* p. 290)
Probinus	17 Mars 397	XII, 5, 3 (*Regest.* p. 290)
Appolodorus	14 Mars 400	XI, 8, 2 (*Regest.* p. 300)
Pompeianus	31 Mai 400	IX, 26, 2 (*Regest.* p. 300)
Eucharius	8 Août 412	VIII, 10, 4 (*Regest.* p. 324)
Julianus	15 Octobre 412	XI, 30, 64 (*Regest.* p. 324)

A la fin du IVe siècle, les exceptions deviennent tellement nombreuses qu'on se demande s'il subsiste encore quelque chose de la règle que L. Poinssot avait cru retrouver au début du siècle. Aussi nous nous en tiendrons, pour l'instant, aux dates limites que fixent les constitutions du Code théodosien: le proconsulat africain de Macrobe prend place entre le 24 Novembre 408 et le 6 Août 410.

L'usurpation d'Attale et la prise de Rome — 24 Août 410

La période est l'une des plus tragiques qu'ait connues l'Empire d'Occident avant son écroulement définitif. Depuis la chute de

Stilichon (Août 408), le Maître des Offices, Olympius, était devenu «l'âme du gouvernement impérial» [35]. S'il continue la politique de répression du paganisme et des hérésies, décevant ainsi les espoirs du parti donatiste, en revanche il renverse la politique du Régent à l'égard des Barbares et encourage — ou couvre — toute une série de vexations et de violences envers les soldats germains et leurs familles [36]. Ceux-ci se tournent vers Alaric qui, après sa première invasion de l'Italie, s'était provisoirement retiré dans le Norique, attendant la fin des négociations qui traînaient en longueur avec le gouvernement impérial. Dans le courant de l'automne 408, il envahit à nouveau l'Italie et parvient sans difficulté devant Rome qu'il assiège. Après diverses péripéties difficiles à dater, la faillite de sa politique entraîne la disgrâce d'Olympius et le pouvoir passe entre les mains du Préfet du Prétoire, Jovius, qui renoue avec l'ancienne politique favorable aux Germains (Mars 409) [37], et semble également se montrer plus tolérant à l'égard des païens et des donatistes [38].

Mais l'annonce de l'envoi de nouvelles troupes par Constantinople relève le moral de la Cour. On répond durement aux propositions d'Alaric qui s'était retiré, entre temps, en Etrurie. Ce dernier marche alors sur Rome, l'investit et contraint le Sénat à proclamer un nouvel empereur en la personne du Préfet de la Ville, le païen Attale [39]. Attale, bien que païen, se laisse baptiser par un évêque arien pour plaire aux barbares et son avènement suscite de grands espoirs dans les partis anti-catholiques: «Les païens jugeaient, par la manière dont il avait été élevé, qu'il serait favorable à leur superstition et qu'il rétablirait leurs temples, leurs sacrifices et leurs anciennes cérémonies. Les Ariens espéraient d'un autre côté, que s'il était jamais possesseur paisible de l'autorité souveraine, il les rendrait maîtres des églises, comme ils l'avaient été sous le règne de Constant et de Valens, parce qu'il avait reçu le baptême par le ministère de Sigesaire, évêque des Goths» [40]. Ceci se passait vers Novembre 409 [41]. Vers la Noël 409, Jovius, envoyé par Honorius en ambassade auprès d'Attale, se rallie lâchement à l'usurpateur [42].

---

[35] Stein, *Hist. du Bas Empire*, I, p. 255 sq.; nous suivons cet auteur pour la chronologie et les évènements; utiles précisions dans: E. Demougeot, *De l'unité à la division*. . . p. 427-439.

[36] Massacres de familles de soldats, etc..

[37] Y a-t-il eu une première disgrâce d'Olympius en Janvier, comme le pense E. Stein? E. Demougeot croit qu'Olympius s'est maintenu tant bien que mal jusqu'à sa chute définitive (*op. cit.* p. 437 sq.); en tout cas, *Jovius* est en place le 1° Avril (Seeck, *Regest.* p. 125, 316).

[38] Pour les païens, cf. Zos. 5, 46, 2-4; pour les Donatistes, Stein a-t-il raison d'attribuer à Jovius l'origine de l'*oraculum* de tolérance (C.Th. 16, 5, 51) dans *op. cit.* p. 257 ? C'est ce que nous allons préciser bientôt.

[39] Stein, *op. cit.* p. 258; celui-ci est un païen, ami de Symmaque; mais son paganisme n'est pas très rigoureux, puisqu'il se fait arien pour complaire à son protecteur. . . En revanche, on peut admettre avec E. Demougeot (*op. cit.* p. 451) qu'il favorise une certaine réaction païenne à Rome, que la terreur avait déjà portée à se retourner vers ses anciennes superstitions (Zos. 5, 39-42), mais cette faveur ne pouvait s'exprimer hors de Rome, ni en Afrique, ni à Ravenne où Alaric et Attale étaient impuissants.

La situation était alors désespérée pour Honorius qui devait subir en plus la domination de son Maître des Milices, le barbare Allobic, mis en place par Jovius au début de sa politique favorable aux Germains [43]. Mais la fortune du prince se relève brusquement pendant l'hiver 410: une petite troupe de 4.000 Huns envoyée de Constantinople lui permit de se débarrasser par un meurtre de l'encombrant Allobic. Entre temps, Rome était affamée par le comte d'Afrique Héraclien qui avait mis l'embargo sur les livraisons de blés à destination de la Ville; une petite troupe envoyée par Attale pour prendre possession de l'Afrique fut écrasée; et, avec un réalisme cynique, Alaric destitue Attale qui ne lui servait plus à rien, pour reprendre les négociations avec la cour de Ravenne [44]. Donc en Juillet 410, Honorius peut estimer qu'il a gagné la partie: il conserve son trône grâce à la fidélité de l'Afrique et à la loyauté du comte Héraclien, chef des armées de ce pays.

On sait que les négociations avec Alaric furent rompues une nouvelle fois et que le roi barbare alors pénétra dans Rome qu'il pilla trois jours durant (24-27 Août). Le bruit immense que fit cette catastrophe dans le monde romain ne doit pas nous dissimuler qu'Honorius avait pratiquement gagné la partie. Son trône ne devait plus être menacé par l'usurpateur [45].

---

[40] Sozom. *Hist. Eccl.* 9, 9 (trad. Cousin, 1676).

[41] Stein, *op. cit.* p. 258.

[42] Stein, *ibid.*; cf. J. Sundwall, *Weströmische Studien* p. 92, n° 246.

[43] Celui-ci fait assassiner le P.S.C. Eusèbe qui a la confiance d'Honorius; il s'apprête à trahir l'Empereur au profit de l'usurpateur Constantin qui arrive de Gaule (Stein, *op. cit.* p. 258).

[44] La destitution a du avoir lieu au début de Juillet 410 (Stein, *op. cit.* p. 259 et p. 556 n. 23).

Résumons maintenant ces évènements: en Août 408, Olympius, fanatique anti-barbare et anti-païen succède à Stilichon; en Avril 409, Jovius inaugure une politique germanophile et plus tolérante à l'égard des païens. En Novembre 409, l'usurpateur Attale est proclamé empereur par le Sénat sous la pression d'Alaric; il est destitué vers le début de Juillet 410. Enfin l'Afrique qui a sauvé l'Empereur par sa loyauté a été totalement épargnée par l'usurpation et par l'invasion.

Voyons donc maintenant ce qui se passe dans cette province.

La Crise donatiste en Afrique et l'intermède de tolérance: 409 — Août 410

Un siècle après la fin des persécutions, l'Afrique du Nord était encore déchirée par le schisme que la paix ramenée avait fait naître. Devant l'ampleur inattendue qu'avait prise le mouvement donatiste, le pouvoir impérial avait hésité plusieurs fois entre une politique de rigueur et des tentatives de conciliation. Ces hésitations avaient été funestes, car aucune de ces politiques ne réussissait et chaque fois la crise était relancée par l'échec des dernières mesures [46].

Rappelons quelques étapes de cette politique: après la répression consécutive aux Conciles de Rome et d'Arles [47], Constantin publie, en 321, un édit de tolérance qui, tout en se montrant injurieux pour les donatistes et en maintenant les condamnations de principe, reconnaissait l'inefficacité des sanctions et acceptait, en fait, le maintien du *statu quo* [48].

---

[45] Le retentissement de la chute de Rome dans le monde romain n'entre pas dans notre propos. Outre les ouvrages cités de E. Stein et de E. Demougeot, voir les pages que lui a consacrées P. Courcelle, dans *Histoire Littéraire des Grandes invasions* Paris 1948, p. 19-35. Constantin sera éliminé en 411 (Stein, *op. cit.* p. 263).

[46] Pour l'historique de la crise, nous renvoyons à l'ouvrage classique: P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne des Origines jusqu'à l'Invasion arabe, IV*: *Le Donatisme*, Paris, 1912; V: *S. Optat et les premiers écrivains donatistes*, Paris, 1920; VI: *Littérature donatiste au temps de S. Augustin*, Paris, 1922; VII: *S. Augustin et le Donatisme*, Paris, 1923. On consultera également: W. H. C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952; l'introduction du P. Congar aux *Traités antidonatistes de st Augustin*, dans *B.A.* t. 28, vol. 1, Paris 1963; cf. encore S. Lancel, *Actes de la Conférence de Carthage*, I, dans *S.C.* 194, Paris 1972, p. 9-24. Pour la courte période de tolérance qui nous préoccupe, nous avons jugé utile de reprendre entièrement le dossier.

Vingt-six ans plus tard, l'empereur Constant revenait à la manière forte par un édit «d'union» et ordonnait la dissolution des églises schismatiques [49]. L'application de cette décision, assez facile dans la proconsulaire, provoquait un véritable soulèvement en Numidie et l'impitoyable répression du délégué impérial Macarius devait rester tristement célèbre dans les milieux schismatiques [50].

L'arrivée au pouvoir de Julien apportait aux donatistes un secours inespéré; non sans quelqu' espoir malin de voir redoubler les divisions du parti chrétien, il proclame en 362 la tolérance générale. Si celle-ci profite dans la plus grande partie de l'Empire aux nicéens brimés par les ariens, en Afrique «avec la résurrection du schisme, c'était décréter la guerre religieuse» [51].

A nouveau persécutés après la mort de Julien [52], les donatistes prennent le parti de Firmus dans sa révolte contre Rome; la répression qui suivit la victoire du comte Théodose devait naturellement s'abattre aussi sur les donatistes. Un édit de Valentinien [53] interdit la pratique du second baptême et menace de déposition les évêques qui transgresseraient cette interdiction; c'était empêcher toute conversion au donatisme [54]; puis les mesures vont s'aggravant jusqu'à l'édit du 17 Octobre 377 [55]. Il est vrai que la mollesse voulue du vicaire Nicomaque Flavien (376-377) — le Flavien mis en scène dans les *Saturnales* — rend peu efficace l'application de la décision impériale et vaut au gouverneur chargé de réprimer les donatistes d'être appelé «un homme de leur parti» [56].

---

[47] La sentence définitive de Constantin est rendue en Novembre 316 (Monceaux, *op. cit.* IV, p. 97). La persécution suit immédiatement: cf. encore J. R. Palanque, dans Fliche et Martin t. 3, p. 50-51.

[48] Monceaux, *op. cit.* IV, p. 29 et 198.

[49] Texte perdu et connu indirectement (cf. Monceaux, *op. cit.* IV, p. 241).

[50] *Macariana tempora* (Aug. *Ep.* 44, 2, 4, et 3, 5); les donatistes parleront de la *Macariana Ecclesia* (Aug. *Ep.* 49, 3); cf. Monceaux, *op. cit.* IV, p. 34-38.

[51] Monceaux, *op. cit.* IV, p. 41. Les donatistes proclamaient qu'auprès de Julien *sola justitia haberet locum* (Aug. *Ep.* 105, 9), flatterie à l'égard d'un païen qui leur sera longtemps reprochée et qui montre bien quels pouvaient être les rapports entre donatistes et autorités païennes.

[52] Monceaux, *op. cit.* p. 45.

[53] *C.Th.* 16, 6, 1 (20 Février 373).

[54] Puisque les donatistes sanctionnaient l'adhésion à leur secte des catholiques en les rebaptisant, ce que les catholiques leur reprochaient avec tristesse: cf. par exemple les 7 livres du *De Baptismo* d'Augustin (*B.A.* t. 29).

Avec Honorius, la politique impériale se montre hésitante jusqu'à l'édit capital du 12 Février 403 [57]: les donatistes, jusque là considérés comme de simples schismatiques, sont assimilés aux hérétiques et tombent désormais sous le coup des lois très dures prévues contre ces derniers. Un nouvel édit «d'union» suit [58] et la répression se développe systématiquement avec une extrême rigueur. En Août 408, nouvel à-coup: dans la confusion qui suivit la chute de Stilichon, «Schismatiques et Païens s'agitèrent. On prétendait que les lois de répression étaient l'œuvre personnelle de Stilichon, que ces lois allaient être rapportées, que tout allait changer. Des dissidents peu scrupuleux fabriquèrent et firent circuler dans le pays un faux édit de tolérance» [59]. Alertée par les catholiques, la cour réagit vigoureusement par une série de mesures qui confirmaient et aggravaient même les précédentes [60]. Deux constitutions visent les magistrats qui feraient preuve de négligence ou de faiblesse [61]. Le proconsul Donat, dont le zèle catholique est ainsi stimulé, prend un édit d'application si rigoureux que son ami

---

[55] *C.Th.* 16, 6, 2 (17 octobre 377).

[56] . . . *Flaviano quondam vicario partis vestrae homini*. . . (Aug. *Ep.* 88, 8): exemple intéressant de l'attitude d'un païen du cercle des Symmaques à l'égard des donatistes.

[57] Texte original non conservé; on peut le reconstituer facilement grâce aux constitutions 16, 5, 38; 6, 3-5; 11, 2 (cf. Monceaux, *op. cit.* IV, p. 259); l'assimilation du schisme à une hérésie est indiquée dans *C.Th.* 16, 6, 4.

[58] *C.Th.* 16, 11, 2: l'Empereur ordonne d'afficher l'édit d'Unité dans toute l'Afrique (5 Mars 405).

[59] Monceaux, *op. cit.* IV, p. 80; c'est à ces manœuvres que fait allusion Augustin dans ses *Ep.* 97, 2-3 et 105, 2-6.

[60] C'est précisément dans l'*Ep.* 97 qu'Augustin se plaint à Olympius des manœuvres des donatistes et réclame des mesures énergiques, *quo noverint inimici ecclesiae leges illas quae de idolis confringendis et haereticis corrigendis, vivo Stilichone in Africam missae sunt, voluntate imperatoris piissimi et fidelissimi constitutas*. Pour les mesures, cf. *C.Th.* 16, 2, 31.

[61] *C.Th.*, 16, 5, 46 (15 Janvier 409) et 16, 5, 47 (26 Juin 409): mais cette dernière ne concerne plus (provisoirement) les donatistes (qui ne sont pas cités).

Augustin est obligé de le rappeler, au nom de la charité chrétienne, à plus de clémence [62].

C'est alors que brusquement la politique impériale se renverse: un édit de tolérance proclame la liberté de toutes les sectes. Le texte de cet édit ne nous est pas parvenu, mais son existence est attestée indirectement par plusieurs documents. Il vaut la peine d'étudier de près cette période inattendue de tolérance qui interrompt une longue série de mesures répressives et coïncide avec la présence d'un Macrobe à la tête de la Proconsulaire [63].

L'oraculum de tolérance

Deux documents officiels font allusion à cette mesure de tolérance: le premier est la constitution adressée, le 25 Août 410, au comte d'Afrique et révoquant précisément cette mesure; elle commence ainsi: «Les Empereurs Augustes à Héraclien, Comte d'Afrique: nous révoquons absolument le mandement sur lequel les hérétiques s'étaient appuyés pour revenir à leurs rites; que tous les ennemis de la foi sachent bien, etc. . . » [64] Le second est le rescrit adressé au comte Marcellin pour l'ouverture de la conférence de Carthage (14 Octobre 410); on y lit: «. . . et certes notre mémoire n'oublie pas les termes de notre céleste instruction que la monstrueuse interprétation des donatistes déclare pouvoir profiter à leur erreur; bien que ce mandement invitât d'une manière plus douce les âmes dépravées à se corriger, nous avons déjà ordonné de l'abolir, de peur qu'il ne fournît quelque prétexte aux superstitions» [65]. L'Empereur confirme par deux fois qu'il a pris une décision de tolérance sur laquelle il revient aujourd'hui. Dans ces deux documents, le terme que nous traduisons par «instruction» est celui d'*oraculum*. Leschi a donc raison de souligner qu'il ne s'agit pas d'une loi écrite mais d'une simple instruction verbale transmise au comte d'Afrique [66]; que de tels *oracula* existaient à côté des *rescripta*, nous en avons la preuve dans une constitution où l'Empereur se plaint de ceux qui, par des manœuvres frauduleuses, essayent d'obtenir de faux édits, écrits ou oraux [67]. L'instruction reçue par le comte d'Afrique était cependant assez officielle pour que l'Empereur prît la peine, par la suite, de la révoquer officiellement et de rappeler ensuite cette révocation. Les deux documents nous montrent l'Empereur soucieux d'atténuer l'erreur que constituait sa première décision: il incrimine la mauvaise interprétation qu'en ont tirée les donatistes (*quo ad ritus suos hereticae superstitionis obrepserant* — *saeva Donatistarum interpretatio*); dans son esprit, la mesure était destinée à corriger les hérétiques (*depravatos animos ad correctionem invitaret*) mais par des voies plus douces (*mitius*); cet euphémisme marque bien mal une mesure de tolérance pure et simple: corriger les esprits d'une manière plus douce que par la persécution, est-ce autre chose que renoncer à la persécution ?

---

[62] Aug. *Ep.* 100.

[63] Ce bref résumé donne une idée des incohérences de la politique impériale vue de l'Afrique; mais si l'on regarde du côté du pouvoir central, il y a souvent une raison: lassitude, zèle catholique ou malignité païenne. . . La tolérance dont nous allons nous occuper maintenant ne s'explique absolument pas dans le contexte africain de l'heure; pour la première fois une politique suivie et progressive de répression était systématiquement entreprise.

[64] *C.Th.* 16, 5, 51: *IDEM AA, HERACLIANO COM*(*iti*) *AFRIC*(*ae*). *Oraculo penitus remoto, quo ad ritus suos hereticae superstitionis obrepserant, sciant omnes sanctae legis inimici plectendos se poena et proscribtionis et sanguinis, si ultra convenire per publicum execranda sceleris sui temeritate temptaverint.* DAT. VIII KAL. SEPT. VARANE V.C. CONS. (= 25 Août 410).

[65] *Gest. Coll.* 1, 4, Mansi, vol. 14, p. 33 = ed. Lancel, *S.C.* 195, p. 564: . . . *nec sane latet conscientiam nostram sermo caelestis oraculi, quem errori*

Du côté catholique, deux témoignages sur cette courte période de tolérance sont parvenus jusqu'à nous. Un canon des églises d'Afrique, d'abord, fait allusion à la démarche entreprise par une

---

suo posse proficere scaeva Donatistarum interpretatio profitetur, qui quamvis depravatos animos ad correctionem mitius invitaret, aboleri eum tamen etiam ante jussimus, ne qua superstitionibus praestaretur occasio. . .

[66] L. Leschi, *Le dernier Proconsul païen de la province d'Afrique, (418 ap. J.C.)*, dans *Etudes d'Epigraphie*, Paris 1957, p. 132-135: l'auteur a le mérite de mettre en relation la présence d'un Macrobe en Afrique avec l'intermède de tolérance; mais il se laisse emporter à des hypothèses aventureuses, et l'article, publié après la mort de l'auteur, présente beaucoup d'erreurs matérielles (à commencer par la date, 410, et non 418); cf. plus récemment la position plus équilibrée du P. A. C. de Veer, *Une mesure de tolérance de l'Empereur Honorius*, dans *Revue des Etudes Byzantines*, XXIV, 1966 = *Mélanges V. Grumel*, t. 1, p. 189-195.

[67] *Const. Sirmond.* 2, 9; A. J. Fridh, *Etudes critiques et syntaxiques sur les Variae de Cassiodore*, Göteborg 1950, p. 88-91; l'auteur soutient qu'en Occident on ne faisait aucune distinction entre *oraculum* et *rescriptum*; dans ce cas, la mesure n'en est que plus officielle.

délégation d'évêques pour faire revenir le pouvoir impérial sur sa décision: «Les évêques Florent, Praesidius et Benenatus partirent en mission contre les donatistes, à l'époque où fut prise une loi qui permettait à chacun de pratiquer la religion chrétienne librement» [68]. L'envoi de cette ambassade est décidé lors d'une réunion d'évêques africains, tenue à Carthage en Juin 410. Moins rigoureux dans l'emploi de la terminologie officielle que les deux textes de la chancellerie cités plus haut, ce canon appelle *lex* un simple *oraculum*; mais, sur le fond, il est très net et s'accorde parfaitement avec les deux autres: chacun avait la liberté «de pratiquer le culte chrétien» comme il l'entendait» (*libera voluntate*); il ne s'agit pas d'une libre adhésion à la foi chrétienne, mais du libre choix du «culte», c'est-à-dire en fait de la secte, ce qui justifie la protestation des évêques catholiques.

Une lettre d'Augustin à l'évêque donatiste Macrobe évoque également cette tolérance, «... (cela se passait) avant cette loi dont vous vous réjouissez qu'elle vous ait rendu la liberté» [69]. Ces deux documents reprennent chacun l'expression *librement* (*libera voluntate, libertatem*), alors que les deux documents officiels ne mentionnent pas explicitement que ce libre choix avait été toléré; mais cela est normal: le pouvoir impérial, amené à se déjuger, s'efforce de minimiser sa première décision. Sur l'origine de cette décision, aucun doute ne peut s'élever; elle vient du gouvernement central, et non de l'autorité locale comme le pensait Leschi [70]:

---

[68] *Cod. Canon. Eccles. Africae, Can.* 107 (Mansi, vol. 3, p. 810): *In hoc concilio legationem susceperunt contra Donatistas Florentius, Possidius, Praesidius et Benenatus episcopi eo tempore, quo lex data est ut libera voluntate quis cultum christianitatis exciperet.*

[69] *Ep.* 108, 6, 18: ... *ante istam legem qua gaudetis vobis redditam libertatem...*; lettre écrite «*libertate tum vigente*», note avec raison l'éditeur du *CSEL* Goldbacher. C'est par erreur que Leschi (*loc. cit.*) date cette lettre de la période qui suivit la mort de Stilichon; l'expression *gaudetis* ne signifie nullement que les donatistes ont inventé cette loi: elle les réjouit, ce qui est très naturel.

[70] *Art. cit.*: «... de Macrobe, un païen dont les sympathies vont aux donatistes... d'Heraclianus, chrétien fort peu zélé, dont st Jérôme réprouve la conduite envers ses corréligionnaires réfugiés après la prise de Rome...» A l'appui de sa thèse, Leschi cite un extrait de la lettre 105, 2, 6 d'Augustin: *Et tamen quid est melius, proferre veras imperatorum jussiones pro unitate, quod vos fecistis et mendacio vestro subito totam Africam implestis*?... Or

l'Empereur aurait simplement désavoué l'initiative de ses subordonnés, si lui-même n'avait été l'auteur d'une mesure qu'il prend la peine d'annuler expressément.

Le problème du destinataire

Plus curieux est le choix du destinataire de cet *oraculum*; il ne peut s'agir que du comte d'Afrique — puisque c'est à lui qu'on adresse la révocation du premier édit. Or le comte d'Afrique, autorité militaire, n'est pas qualifié normalement pour recevoir de telles instructions; seuls les gouverneurs civils — proconsul, vicaire, consulaires, etc. . . — ont qualité pour régler les questions relatives aux donatistes. En tant que gouverneurs rendant la justice, ils ont normalement à décider d'une quantité de procès — en violence, lorsqu'il y a meurtre ou blessure, en restitution de biens lorsqu'il y a contestation sur la propriété des églises, toutes choses qui constituent les manifestations juridiques habituelles de la crise donatiste [71].

En second lieu, c'est le proconsul qui promulgue les édits d'application des décisions impériales. Lorsque l'Empereur nommera un commissaire spécial pour régler l'affaire donatiste, le comte Marcellin, celui-ci deviendra en Afrique l'autorité suprême en matière ecclésiastique, mais cela ne portera pourtant pas atteinte à la compétence du proconsul, comme l'atteste une lettre d'Augustin à ce même Marcellin: «Je sais bien que les affaires ecclésiastiques sont attribuées avant tout à ton Excellence, mais parce que je crois que ce souci concerne le très respectable Proconsul, je lui ai adressé aussi une lettre» [72]. Il est significatif, d'ailleurs, que l'Em-

---

cette lettre fait allusion non à l'édit de tolérance, mais aux rumeurs que confirme la lettre 97 à Olympius (cf. *supra* n. 60). Si les évêques avaient été au courant d'une manœuvre frauduleuse soit des donatistes, soit du proconsul païen, leur délégation aurait été la première à s'en plaindre. Sur ces deux lettres d'Augustin, cf. Monceaux, *op. cit.* IV, p. 80.

[71] Monceaux, *op. cit.* IV, p. 254, p. 305; cf. aussi Pallu de Lessert, *De la compétence respective du proconsul et du vicaire d'Afrique dans les démêlés donatistes* (*Mémoires de la Sté Nle des Ant.* 60, 1901, p. 17 sq.). Le Comte d'Afrique n'est jamais le destinataire des instructions impériales concernant les affaires religieuses, sauf le 25 Août 410.

[72] *Ep.* 133: *Scio quidem causas ecclesiasticas excellentiae tuae potissimum injunctas, sed quia credo istam curam ad virum clarissimum atque spectabilem proconsulem pertinere, ad eum quoque litteras dedi.*

pereur ait placé à la tête de la Proconsulaire Apringius, le propre frère de Marcellin, ce qui montre bien que le proconsul conservait ses prérogatives dans les affaires ecclésiastiques: dans les moments de crise, le choix du gouverneur était évidemment plus que jamais lié à la politique religieuse qu'on décidait de suivre.

Le comte d'Afrique, chef militaire, n'agit que sur réquisition des autorités civiles; il doit fournir aux gouverneurs les troupes que ceux-ci réclament pour faire appliquer leurs édits [73]. Mais on ne voit nulle part que l'Empereur ait, en matière ecclésiastique, notifié directement sa décision au comte d'Afrique, jusqu'à ce fameux *oraculum* de tolérance. Cette procédure exceptionnelle ne peut s'expliquer que par des motifs exceptionnels.

Motifs de cette destination inhabituelle

La mesure de tolérance, nous allons le voir, a été prise pour apaiser à n'importe quel prix l'Afrique, dont la loyauté agissante pouvait seule sauver Honorius; il fallait donc que l'exécution en fût rapide. Or dans les affaires ecclésiastiques les rapports entre comte et gouverneur sont de l'ordre des relations entre exécutif et judiciaire. Si l'on veut interrompre immédiatement une politique appliquée depuis longtemps par le tribunal proconsulaire, il est préférable de s'adresser directement à l'autorité exécutante (ici, le comte d'Afrique) pour qu'elle suspende au plus vite l'exécution des mesures judiciaires. Cette procédure insolite permet également de n'avoir pas à revenir sur une condamnation de principe, une simple mesure d'apaisement ne pouvant passer pour une approbation officielle du schisme (comme le rappellera gauchement le rescrit du 14 Octobre 410).

D'autre part, une mesure concernant les donatistes vise l'ensemble de l'Afrique: or il n'y a pas d'autorité civile unique et exclusive pour l'Afrique; le proconsul, dignitaire de très haut rang, ne relève pas du vicaire dont le rang est inférieur [74], mais directement du Préfet du Prétoire d'Italie [75]. Celui-ci est parfois le destinataire des mesures concernant l'Afrique tout entière [76]. Mais en Novembre 409, le préfet est Jovius qui trahit et passe à l'usurpateur; il y a alors un certain flottement dans la préfecture du Prétoire d'Italie; J. R. Palanque ne pense pas que la fonction ait été affaiblie par gémination, comme le croyait Seeck [77]: Liberius aurait été en fonction le 26 Novembre 409 [78], puis remplacé le 6 Janvier par Faustinus [79]. La chronologie de la fin de l'année 409 est trop incertaine pour qu'on puisse se montrer très précis. Admettons qu'après la trahison de Jovius il a dû y avoir un temps incertain et qu'à ce moment (Novembre 409) la préfecture d'Italie s'est trouvée sans titulaire effectif. En revanche, il existe une autorité militaire unique sur qui repose la défense de l'Afrique; on conçoit qu'elle ait pu, dans ce moment de crise, suppléer l'autorité civile défaillante dans un domaine où, en fin de compte, elle est le bras séculier. L'anomalie administrative de cette destination s'expliquerait donc très bien si l'*oraculum* avait été pris en Novembre 409.

---

[73] Procédure rappelée en *C.Th.* 16, 2, 31 (13 Janv. 409).

[74] Le vicaire est au bas de la hiérarchie des *spectabiles* dont le proconsul occupe le sommet, dans la *Notitia Dignitatum*: cf. Stein, *Hist. du Bas Empire*, 1, p. 70.

Durée de la période de Tolérance

Combien de temps a duré cet intermède dans la répression? Le terme en est connu avec certitude, puisque la constitution *oraculo penitus remoto* est envoyée à Héraclien le 25 Août 410. Un premier *terminus post quem* est fourni par la constitution du 26 Juin 409 [80] contenant des menaces pour tous les représentants de l'autorité qui n'exécuteraient pas les mesures prescrites contre les hérétiques (donc contre les donatistes qui sont considérés comme tels depuis 405 et qu'un rescrit analogue du 15 Janvier 409 [81] mentionne expréssement parmi les hérétiques). L'*oraculum* est donc postérieur au 26 Juin 409 et, même, il a pu être envoyé juste après un édit de répression: donc il date au plus tôt de Juillet-Août 409.

---

[75] Préfecture d'Italie-Afrique seulement, depuis Septembre 380. Palanque, *Essai sur la Préfecture*... p. 65 sq.

[76] Par exemple *C.Th.* 16, 2, 31 et 5, 46.

[77] Seeck, *Regest.* p. 149; Palanque, *Essai sur la Préfecture*... p. 96-97, auquel se rallie Stein (*Hist. du Bas Empire,* 1, p. 560 n. 78).

[78] *C.Th.* 8, 4, 25 et 14, 7, 2 (26 Novembre 412), 12, 1, 70 (26 Novembre 409); la datation fait difficulté: 412 ou 409? Palanque ramène tout à 409 (*op. cit.*).

[79] *C.Th.* 6, 26, 16 (6 Janvier 413 = 410 d'après Seeck, *Regest.* p. 74-75), 13, 5, 34 (15 Août), une loi concernant l'Afrique.

[80] *C.Th.* 16, 5, 47.

[81] *C.Th.* 16, 5, 46. Ces deux constitutions, il faut le noter, sont adressées régulièrement au Préfet du Prétoire.

C'est en Juin 410 que les évêques d'Afrique se réunissent et décident d'envoyer à Ravenne une délégation à laquelle le rescrit du 25 Août donnera satisfaction. La tolérance devait être appliquée depuis un certain temps déjà pour que les évêques se soient émus (probablement après quelques incidents: chaque fois qu'on accordait un peu de répit aux donatistes, ils suscitaient de nouvelles querelles); il leur aura fallu un ou deux mois pour prendre l'initiative d'une réunion, lancer des convocations et se réunir; la tolérance était effectivement appliquée depuis quatre à cinq mois au moins en Juin 410; si l'on tient compte des délais de transmission (de Ravenne à Carthage, en hiver, le voyage n'est pas facile) on peut admettre que l'*oraculum* précède de six mois la réunion des évêques; ce qui nous renvoie en Décembre 409. La fourchette est donc bien resserrée entre Juillet-Août et Décembre 409. D'un autre côté, on peut difficilement admettre que les catholiques se soient vu longtemps imposer sans protester une politique si contraire à leurs intérêts. Les écrits d'Augustin relatifs aux affaires donatistes témoignent de l'attention avec laquelle les évêques épiaient l'attitude du pouvoir à l'égard des donatistes, toujours prêts à réclamer dès que la sévérité des autorités se relâchait [82]. Il est légitime de penser que le temps minimum que nous venons de fixer entre l'envoi de *l'oraculum* et le départ des évêques est très proche du temps réel, autrement dit que la réaction des catholiques ne s'est guère fait attendre; à un mois près, nous nous trouvons en Novembre 409, date qui nous a déjà paru convenir pour expliquer une anomalie administrative. Or que se passe-t-il à Ravenne en Novembre 409?

Nous sommes au plus fort de la crise: Alaric vient de faire proclamer Attale empereur; celui-ci a reçu le baptême arien et bénéficie des sympathies païennes: le front païens-hérétiques se reforme, coalition de circonstance dont nous avons vu qu'elle rapprochait toujours ces persécutés du pouvoir catholique [83].

---

[82] Il suffit de relire le volumineux dossier rassemblé par P. Monceaux, *op. cit.*

[83] Cf. le texte de Sozomène cité plus haut, et l'attitude du païen Nicomaque

Heureusement Carthage arrête ses envois de vivres, affame Rome et met ainsi en difficulté l'usurpateur et son protecteur païen; ceux-ci songent à une expédition qui aura lieu effectivement au début de 410 (et connaîtra l'échec dont nous avons parlé); on ne pouvait ignorer à Ravenne que les donatistes étaient prêts à se tourner vers l'usurpateur, croyant revenus les beaux jours du règne de Julien [84]. En revanche, les catholiques ne peuvent passer à l'usurpateur (qui favorisera leurs adversaires) sous prétexte que leur défenseur naturel faiblit. La violence des émeutes fomentées par les donatistes, après un siècle de persécution, montrait quelle force ils représentaient encore dans le pays; or la richesse en céréales de l'Afrique fait de son territoire l'arbitre de la situation. Pour assurer l'unité des habitants derrière l'Empereur légitime, seule une manœuvre brusquée qui donnât satisfaction sans trop heurter les catholiques pouvait réussir; ce sera l'édit de tolérance adressé directement au comte Héraclien, chef de toutes les armées qui assuraient l'exécution des mesures de répression.

On conçoit qu'aux historiens du Donatisme, la mesure apparaisse comme un coup de tête [85]; elle ne peut avoir été prise que pour des raisons étrangères aux affaires ecclésiastiques. C'est pourquoi nous pensons que le moment le plus convenable à l'envoi d'un tel édit est bien le mois de Novembre 409; l'usurpation d'Attale, ses visées sur l'Afrique, tout devait pousser l'Empereur à tenter cette manœuvre de dernière minute pour assurer la paix d'une Afrique unie: mesure sans lendemain, puisqu'elle est révoquée le 25 Août à la demande des évêques catholiques. La Cour avait dû penser que le danger le plus menaçant étant passé, il était

---

vis à vis des donatistes. Attale a nommé Préfet de la Ville Marcianus (Zos. 6, 7), une vieille connaissance (cf. *supra* p. 33).

[84] Les donatistes s'étaient toujours compromis avec les révoltés: Firmus (Stein, *op. cit.* 1, p. 178-179), Gildon (*ibid.* p. 231-233).

[85] Par exemple P. Monceaux, *op. cit.* 4, p. 81: «Au début de 410, coup de théâtre. Héraclianus, comte d'Afrique, chef de toutes les troupes qui travaillaient par la terreur à la conversion des Donatistes, reçut une constitution impériale qui dut l'étonner fort et qui ne nous surprend pas moins. . . » Pourtant, quelques lignes plus bas, l'auteur suggère une explication assez proche de la nôtre: «. . . peut-être la crainte des Goths qui envahissaient l'Italie fut-elle pour l'Empereur le commencement de la sagesse, en le décidant à tenter après l'union des Eglises l'union des citoyens» (p. 82).

temps de songer à une solution définitive du problème donatiste; peut-être avait-elle appris que les effets de la tolérance avaient été, comme par le passé, pires que ceux de la répression? Quoi qu'il en soit, on revient à l'ancienne politique le 25 Août; or, dès le 6 Août un nouveau proconsul est en place et celui-ci est catholique [86] alors que le 25 Juin, Macrobe exerçait encore son gouvernement.

Le Gouverneur de 409-410 était païen

Le dernier proconsul dont la présence est attestée en Afrique avant Macrobe, est le catholique Donat [87], — dont le zèle intempestif et brutal avait inquiété Augustin [88]. Il est très difficile à l'Empereur de le charger d'appliquer la nouvelle politique de tolérance et, de fait, il le remplace. Mais on veut appliquer avant tout une politique d'apaisement qui pourrait mener à l'union (provisoire) des deux partis. Il est exclu de nommer un autre catholique (et naturellement un donatiste!). Seul un païen pouvait tenir la balance égale entre les deux partis et faire preuve à l'égard des donatistes d'une bienveillance équitable; la situation avait évolué depuis le passage du bouillant Nicomaque Flavien au vicariat d'Afrique; on ne risquait plus de voir un païen *trop* favorable aux donatistes; mais on devait craindre que les donatistes refusent de croire à une volonté de paix, si le poste de gouverneur était encore tenu par un de leurs adversaires. Un païen éclairé et un peu dédaigneux mépriserait ces querelles de chrétiens et appliquerait sans difficulté la nouvelle loi...

De plus, durant cette période, aucun écho ne nous est parvenu des démarches qu'auraient pu entreprendre les évêques auprès du proconsul (alors que nous avons la trace de leur démarche auprès de l'Empereur lui-même). Il est évident que la proclamation de la liberté de culte a dû pousser les donatistes à réclamer, par des procédures régulières ou par des violences, des biens qui leur avaient été arrachés lors des persécutions; dans un cas comme dans l'autre, l'affaire était du ressort de la juridiction proconsulaire. On ne saurait évidemment être trop prudent dans l'emploi de l'argument *a silentio*. Toutefois, nous voyons Augustin correspondre avec tous les proconsuls catholiques [89]; s'il blâmait discrètement Donat de son excessive sévérité, il savait cependant qu'en lui l'Eglise avait contre les audaces impies et sacrilèges de ses ennemis un vaillant défenseur [90].

---

[86] Junius Quartus Palladius; cf. *supra* n. 33.

[87] Cf. *supra* n. 31.

[88] Aug. *Ep.* 100: ... *denique unum solum est, quod in tua justitia pertimescimus ne forte, quoniam, quicquid mali contra christianam societatem ab hominibus impiis... committitur... tu quoque pro immanitate facinorum ac non potius pro lenitatis christianae consideratione censeas coercendum...* L'histoire de ce temps nous montre trop souvent ce qu'est la conduite de ces gouverneurs zélés qui dans la répression ont vu l'énormité du crime des hérétiques et non le respect de la charité chrétienne...

Avec ce Donat, redevenu simple particulier, il correspond encore amicalement [91]; dans le temps même de la tolérance, il écrit à son adversaire donatiste, Macrobe (homonyme du proconsul) et ne mentionne ni le rôle ni la personne du gouverneur [92]. Le silence curieux que font les milieux catholiques autour du proconsul Macrobe est peut-être une nouvelle confirmation de sa qualité de païen déclaré.

Nous pouvons donc conclure ceci: vers Novembre 408, un proconsul païen du nom de Macrobe est mis à la tête de la Proconsulaire pour apaiser provisoirement le conflit entre donatistes et catholiques et raffermir ainsi la loyauté de la province. Lorsqu'une nouvelle ordonnance révoque cet *oraculum* de tolérance, un gouverneur catholique remplace ce proconsul païen nommé Macrobe. Qui est ce Macrobe?

Eliminons tout de suite Longinianus, mort depuis 408. S'agit-il de *Flavius Macrobius Maximianus*, le vicaire de 397 [93]? Pallu de Lessert rejetait cette hypothèse: «le poste de Proconsul d'Afrique n'avait plus assez de prestige pour être donné à un ancien *comes primi ordinis*, ayant fait fonction de Préfet de Prétoire» [94]; mais il oubliait que, selon sa propre démonstration, ce «faisant fonction de Préfet du Prétoire» n'est en fait qu'un vicaire [95].

---

[89] Avec Donat, avec Apringius; Junius Quartus Palladius joue ce rôle plus effacé puisque la Conférence de Carthage est préparée par un fonctionnaire spécial, le comte Marcellin.

[90] *Ep.* 100 citée *supra* n. 88: . . . *quis enim non sentiat in tantis malis non parvam nobis consolationem divinitus missam, cum tu vir talis et Christi nominis amantissimus pro consularibus insignibus, ut ab sceleratis et sacrilegis auribus, inimicos ecclesiae bonae tua voluntati potestas sociata cohiberet. . .*

[91] *Ep.* 108.

[92] *Ep.* 108.

[93] Cf. *supra* p. 96-97.

[94] Pallu de Lessert, *Art. cit. BSAF* 1912, p. 365.

Nous sommes portés cependant à rejeter l'identification et cela pour plusieurs raisons: d'abord, il est exceptionnel qu'un vicaire passe par l'échelon intermédiaire du proconsulat; les deux fonctions sont trop voisines [96]. Or Maximianus était sans doute un simple vicaire, mais néanmoins le titre de «Comte de premier ordre» l'élevait déjà au-dessus de son rang; d'autre part, treize ans se sont écoulés depuis son passage en Afrique; c'est beaucoup pour accéder à une fonction à peine supérieure.

D'autre part, ce Maximianus est le frère de Longinianus qui vient d'être emporté un an plus tôt par la disgrâce de Stilichon et du clan pro-germain. Comment ferait-on appel à lui pour mener à bien une mission délicate dirigée contre le parti pro-barbare de l'usurpateur Attale ?

On peut donc admettre que le Macrobe, proconsul de 410, a très peu de chances d'être le *Flavius Macrobius Maximianus*, vicaire d'Afrique en 397. Dans ces conditions, peut-il être l'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire* ?

L'âge

Macrobe est, nous l'avons vu, d'une génération au moins plus jeune que Symmaque. D'après notre enquête, il a trente-cinq ans *au moins* après 410; en 410, il peut, donc, ou être très jeune ou être assez âgé. Dans les deux cas, il est en âge d'exercer le proconsulat d'Afrique; car ce poste se donne souvent à des jeunes gens de bonne famille qui reçoivent là leur première affectation de rang élevé [97]; si Macrobe est dans ce cas, il exercera par la suite des fonctions élevées (préfectures) qui feront de lui un *illustris*. Inversement, ce poste peut être une fin de carrière [98]; Macrobe est alors plus âgé; sa carrière peut encore culminer à un échelon supérieur qui lui confère l'illustrat, ou bien il reçoit ce rang à titre honorifique, ce qui est normal, puisque le proconsul est au sommet de la hiérarchie des *spectabiles*. Donc, même aux cas limites, l'auteur des *Saturnales* a un âge raisonnable pour occuper le poste de proconsul d'Afrique en 410.

---

[95] *C.R.* de Borghési, *Les Préfets du Prétoire*, dans *Nouvelle Rev. hist. de dr. fr. et étr.* 1899, p. 248-254; thèse reprise par le même auteur, dans *BSAF*, 1917, p. 205-211.

[96] Cf. *infra* n. 104.

[97] Par exemple *Symmaque* lui-même, *Proc. Africae* (*C.Th.* 12, 1, 73: 30 Novembre 373) à l'âge de 33 ans; *Rufius Antonius Agrypnius Volusianus* (Rut. Namat. 1, 173) un peu avant 410, presque «enfant» (*puer*).

[98] Pour un fonctionnaire *homo novus*, c'est le plus haut degré avant l'*illustrat*.

L'origine

Sa patrie d'origine peut être l'Afrique, mais cela n'est pas certain; cependant, qu'il soit né en Italie du Sud ou en Sicile, il est étroitement lié avec les cercles de l'aristocratie sénatoriale romaine qu'il décrit dans les *Saturnales*. Or il existe des postes de gouvernement qui sont une sorte de chasse gardée pour cette aristocratie. La préfecture de la Ville en est un exemple typique [99] mais ce n'est pas le seul. Les gouvernements du sud de l'Italie et ceux de l'Afrique, où les grands seigneurs ont de nombreux domaines, sont très convoités par eux. Pour nous en tenir à la Proconsulaire, sur trente-trois proconsuls catalogués par Pallu de Lessert pour la période qui va de 373 à 410 [100] nous avons relevé, succédant à Symmaque lui-même, quatorze de ses correspondants, certains, comme Helpidius (proconsul en 402) étant de ses amis intimes; son neveu, Aurélius Anicius Symmachus est proconsul en 415 [101]; Rufius Agrypnius Volusianus, fils du Rufius Albinus des *Saturnales*, lui succède à une date difficile à préciser, mais en tout cas antérieure à 417 [102]. Statistiquement, un proconsul d'Afrique a une chance sur deux au moins d'appartenir au cercle des Symmaques.

---

[99] Cf. Chastagnol, *La préfecture urbaine*... p. 450 sq.

[100] Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines* (*Proconsulaire, Numidie, Mauritanie*) *sous la domination romaine*, t. 2, *Bas Empire*, Paris 1901, p. 78 sq. Outre Symmaque, son neveu Anicius Symmaque et Volusien, il s'agit de

Decimus Hilarianus Hesperius (376), fils d'Ausone (Symm. *Ep.* 1, 75-88)
Eusignius (383) (*Ep.* 4, 66-74)
Latinius Pacatus Drepanius (390) (*Ep.* 8, 12; 9, 61 et 64)
Aemilius Florus Paternus, (393) (*Ep.* 5, 58-66)
Marcianus (394) (Ep. 8, 9; 23; 54; 58; 73)
Theodorus (396), fils d'un correspondant de Symmaque.
Anicius Probinus (397) (*Ep.* 5, 67-71)
Erus Fanius Geminianus (vers 398-400) (*Ep.* 9, 15 et 56)
Apollodorus (vers 399-400) (*Ep.* 9, 14 et 51)
Gabinius Barbarus Pompeianus (400-401) (Ep. 9, 8)
Helpidius (402) (*Ep.* 5, 78-98)

[101] Chastagnol, *Fastes*... p. 281.

Ainsi, le proconsul de 410 est très vraisemblablement un païen qui doit son poste à ses convictions religieuses; il est très vraisemblablement sinon un ami de Symmaque, du moins quelqu'un de son milieu: en tout cas il ne fraie pas avec les dirigeants de l'Eglise d'Afrique; *spectabilis*, il a pu très normalement terminer sa carrière comme *illustris*; il est d'une génération (ou deux) plus jeune que Symmaque; enfin il s'appelle Macrobe. Pourquoi refuser alors une identification que presque tous les auteurs ont admise avant nous? La seule objection majeure qu'ont fait S. Mazzarino et A. Cameron, c'est que le nom officiel de l'écrivain serait *Theodosius* et non *Macrobius*; nous avons vu combien cette hypothèse paraît hasardeuse et inutile. Pour notre part, nous préférons admettre que le proconsul de 410 est bien l'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire.*

Proconsul et vicaire?

Dans cette hypothèse, peut-on identifier Macrobe également avec le vicaire de 399-400?

Ce que nous avons dit plus haut pour le vicaire d'Afrique s'applique aussi bien au vicaire des Espagnes: il y a incompatibilité dans une carrière normale entre les fonctions de vicaire et celle de proconsul, surtout après un laps de dix ans [103]. Par ailleurs, l'identification du vicaire des Espagnes avec le Flavius Macrobius Maximianus de 397 est très vraisemblable. Enfin la révocation du vicaire des Espagnes en 400 semble devoir briser sa carrière et non pas le mener au proconsulat d'Afrique puis à l'illustrat. Tout nous pousse à identifier d'un côté le vicaire de 397 et celui de 399-400, d'un autre, le proconsul de 410 et l'auteur des *Saturnales.*

A nous en tenir, donc, aux hypothèses les plus plausibles, nous pouvons présenter les choses ainsi:

En 397, Flavius Macrobius Maximianus, frère de Flavius Macrobius Longinianus, est vicaire d'Afrique; il reste fidèle à l'Empereur d'Occident durant la révolte de Gildon et son nom n'est pas martelé sur l'inscription découverte à Souk-El-Abiod. En 399, il reçoit une nouvelle affectation en Espagne à laquelle le pouvoir central met fin brutalement en 400 parce qu'il a contrevenu aux lois réglementant le fonctionnement de la poste impériale [104]. Sa carrière est alors interrompue, peut-être définitivement. Il y a peu de chances, en tout cas, pour qu'elle recommence après la chute de Stilichon en 408.

---

[102] Cf. *supra* n. 97.

[103] Telle est l'opinion de A. Chastagnol (*La Carrière du Proconsul d'Afrique M. Aurelius Consius Quartus*. . . p. 201-202). Les rares exceptions connues, *Consius Quartus*, *L. Creperius Madelianus* (*D.* 1228), *Clodius Octavianus* (*D.* 1256) sont antérieures à la promotion (entre 372 et 380) des vicaires au rang de *spectabiles* (le cas de *Marcianus*, proc. en 394, est douteux).

En Novembre 409, la cour de Ravenne envoie en Afrique un lettré païen pour tenir la balance égale entre donatistes et catholiques; celui-ci est le (futur) auteur des *Saturnales* et du *Commentaire au Songe de Scipion*. Le nom, l'âge, le rang, la religion, enfin les relations de notre écrivain rendent tout à fait plausible cette identification. En revanche, l'identification du vicaire des Espagnes avec notre Macrobe est d'autant moins admissible que son identification avec Flavius Macrobius Maximianus est plus vraisemblable.

3. Le Praepositus Sacri Cubiculi de 422

Le 6 Novembre 422, dans une constitution adressée au Préfet de la Ville de Constantinople, l'Empereur élève la dignité de *Praepositus Sacri Cubiculi* au même rang que celle des Préfets du Prétoire, du Préfet de la Ville et des Maîtres des Milices. Cet honneur est conféré aux titulaires de cette charge pour récompenser les mérites éclatants de l'actuel *Praepositus Sacri Cubiculi*, Macrobe [105].

---

[104] Comme l'admettent: J. Sundwall, *Weströmische Studien*, p. 103 n° 305 et W. Ensslin, art. *Maximianus* (8) dans *P.W.* 142, p. 2533; mais contre ces mêmes auteurs, J. Sundwall, *op. cit.* p. 98, n° 284 et W. Ensslin, art. *Macrobius* (4), dans *P.W.* 141, p. 169, nous rejetons l'hypothèse selon laquelle ce Maximianus, après avoir été vicaire d'Afrique en 397, puis d'Espagne en 399-400, aurait occupé le Proconsulat d'Afrique en 410. Outre l'incompatibilité des deux fonctions relevée à ce propos par A. Chastagnol (*Les Espagnols dans l'aristocratie Gouvernementale*. . . p. 277, n° 13), il nous paraît difficile, comme nous l'avons dit plus haut, que ce personnage révoqué pour malversations en 400, ayant perdu en la personne de son frère Longinianus un puissant protecteur (408), puisse recevoir une promotion dans une période difficile.

[105] *C.Th.* 6, 8, 1: (l'adresse au Préfet de Constantinople prouve qu'il s'agit du P.S.C. de Théodose II à la cour de Constantinople, le nom des deux

S'agit-il de l'auteur des *Saturnales*? S'agit-il du proconsul de 410 qui aurait terminé sa carrière comme grand chambellan à la Cour de Constantinople?

Cette double identification qui soulève, comme on va le voir, de graves difficultés, a été très souvent admise sur la foi des autorités illustres de Godefroy [106], de Lenain de Tillemont [107], et plus récemment de Pallu de Lessert, qui résume assez bien leur argumentation: «j'inclinerais pour ma part à n'admettre qu'un seul Macrobe. Nous savons que la langue maternelle de l'auteur des *Saturnales* n'était pas le latin. Né en Grèce ou en Orient, il débute peut-être en Occident sous Théodose le Grand à une époque où l'Empire était encore un. Plus tard, après la séparation, éloigné par les malheurs de Rome, il revint dans sa patrie d'origine, heureuse de combler d'honneurs un fils qui s'était rendu illustre sur une autre scène» [108]. Cette interprétation romanesque de la carrière de notre

---

empereurs n'étant cité que pour se conformer à la fiction de la collégialité). *(Imp) HONORIUS ET THEODOSIUS A.A. FLORENTIO P.U.: Qui Sacri Cubiculi nostri fuere praepositi vel nunc esse coeperunt vel quos postea sors ad adscendendi hujus gradum fastigii devocarit, ea dignitate fungantur, qua sunt praediti, qui eminentissimam praetorianam vel urbanam meruerint praefecturam aut certe militarem magisteriam potestatem, ita ut sit inter eos post depositas administrationes nulla discretio, sive nostrae serenitatis adoraturi admittuntur imperium sive pro suo arbitrio sollemnes festivitates et coetus vel salutationes vel quaelibet alia officia frequentent, ut in sedibus et consessu is eis ordo servetur, quem ordo provectionis ostenderit, sub habitu ipsis videlicet consueto, cum manifeste decretum sit eum esse qui praecesserit potiorem, vel illum subsequi, quem recentius probavit examen. Sed ut nos ad hanc promulgationem Macrobi viri inlustris merita provocarunt, ita observationem quoque legis ab ejus volumus sumere provectione auspicium, ut qui ante ipsum fuerunt sub hac conditione praestituto honore laetentur, ut non suae promotionis tempora ad legis usurpationem revolvant, nec praeferri postulent his qui praetorianam vel urbanam praefecturam vel militare magisterium post eorum provectionem sortiti sunt: sed perinde habeantur ac si nunc coeperint et in eodem ordine permanentes, in quo nunc eos liberalitas nostra constituit, provectionis viri inlustris Macrobii tempora metiantur, ut ex hujus administrationis exordio, prout quisque provectus est vel fuerit provehendus, suae locum vindicet dignitatis. DAT. VIII ID. Nov. CONST(antino)P(oli) HON(orio) XIII et THEOD(osio) X A.A. CONSS.*

[106] Commentaire à la loi citée dans son éd. du *C.Th.*

[107] *Histoire des Empereurs*, 5, p. 662 et p. 788.

[108] *Fastes Afr.* 2, p. 121-122. Jan l'admet dans la préface de son édition, Schanz-H. également (*GRL* 4, 2, p. 189); plus récemment encore, P. Courcelle dans *REL* XXXIV, 1957, p. 234, n. 7; avec des réserves: «Si comme on

auteur s'appuie malheureusement sur des suppositions gratuites et elle se heurte à des objections déterminantes.

Si Macrobe n'est pas originaire de Rome, comme il le dit lui-même, il n'est pas non plus originaire de la partie orientale de l'Empire Romain, comme nous l'avons vu plus haut [109]. En second lieu, on retrouve son fils soixante ans plus tard à la Cour de Ravenne. Peut-on admettre que sa famille soit à nouveau repartie en Italie à l'époque où le pays est sous la domination des rois Ostrogoths!

D'autre part, la loi du 6 Novembre 422 atteste l'estime que l'Empereur éprouve pour son *Praepositus Sacri cubiculi*, qu'on se plairait, en l'occurrence, à identifier avec l'auteur des *Saturnales*; mais comment l'Empereur dévot aurait-il été heureux de combler d'honneurs un fils «qui s'était rendu illustre sur une autre scène», c'est-à-dire, s'il est le vicaire de 399-400, en trafiquant du permis de la poste impériale? S'il est le proconsul de 410, en appliquant une politique favorable aux hérétiques — et s'il est notre auteur, en publiant des ouvrages à la gloire du paganisme et de ses derniers adeptes? Le *Praepositus Sacri Cubiculi* est un homme de confiance qui vit dans l'intimité de l'Empereur; c'est dire qu'il ne peut être que chrétien; à quelle «capucinade» aurait dû se livrer l'auteur des *Saturnales* pour faire oublier ses professions de foi païennes?

Enfin la nature même des fonctions du *Praepositus Sacri Cubiculi* nous amène à considérer deux objections beaucoup plus graves: ce poste était réservé à des eunuques; sous le haut-empire, cette qualification n'impliquait pas obligatoirement la castration [110]; mais à la fin de l'Empire, et surtout en Orient, un eunuque est toujours un castrat [111]. Or l'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire*

---

le pense d'ordinaire il faut identifier notre Macrobe avec le haut fonctionnaire du même nom dont la carrière est connue de 399 à 422. . . » Stein estime que «Macrobe ne peut être naturellement identifié avec l'eunuque du même nom qui en 422 était PSC. . . » *Hist. du Bas Empire* 1, p. 533, n. 142) et A. Cameron rejette cette hypothèse avec indignation (*The Date and Identity*. . . p. 25).

[109] Cf. *infra* p. 93-94.

[110] J. Dunlap, *The Office of the Chamberlain in the Later Roman and Byzantine Empire*, Univ. of Michigan Stud. Human ser. 14 (1924) p. 167; l'auteur rejette sans explication l'identification du P.S.C. et de l'écrivain, p. 186.

[111] *Loc. cit.*

a un fils à qui il dédie son œuvre; il ne saurait être l'eunuque de 422, l'empêchement est dirimant... En second lieu, le proconsul de 410 ne saurait non plus être un eunuque; car ce genre de personnage ne fait carrière qu'à l'intérieur du Palais, et la nomination d'un eunuque à un poste pratiquement réservé à l'aristocratie sénatoriale d'Italie n'eût pas manqué de soulever les protestations indignées que provoqua l'élévation d'un Eutrope au consulat [112].

On peut remarquer, en outre, que le cercle de Symmaque se serait montré curieusement accueillant envers un eunuque, genre de personnage spécialement haï dans ce milieu [113].

Résumons-nous: ni le vicaire de 399, ni le proconsul de 410, ni l'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire* ne peuvent être identifiés avec le *Praepositus Sacri Cubiculi* de 422; l'origine sociale, la religion, la patrie, enfin la qualité d'eunuque attachée à la fonction, tout nous oblige à rejeter cette identification. Nous n'eussions même pas pris la peine de la combattre, si elle n'avait eu pour elle le crédit de quelques noms illustres qui lui permet de réapparaître périodiquement chez des auteurs estimables, malheureusement mal informés sur ce point [114].

Des trois identifications possibles, il résulte que seule la seconde nous paraît plausible et même très vraisemblable; il n'y aurait donc pas un haut fonctionnaire du nom de Macrobe, mais bel et bien trois personnages différents: un *Flavius Macrobius Maximianus*, vicaire des Espagnes en 399-400 et par ailleurs connu comme *vicaire d'Afrique* en 396-397, un Macrobius, proconsul d'Afrique en 410 que nous identifions, nous, avec l'écrivain [115]; enfin un eunuque oriental, *Praepositus Sacri Cubiculi* à la Cour d'Orient en 422.

---

[112] Cf. la célèbre indignation de Claudien: *Omnia cesserunt, eunucho consule, monstra...* (*In Eutr.*, 1, 8).

[113] Sans doute, *inter vepres rosae nascuntur...*; mais le Chambellan Eusèbe à qui Ammien (16, 7, 4) applique cette remarque est justement donné comme une exception.

[114] En tout dernier lieu, P. V. Davies, traducteur des *Saturnales*, dans la collection Records of Civilisation (LXXIX), Columbia University Press 1969, p. 1.

[115] C'est la seule identification que retient Stein comme possible (*Hist. du Bas Empire*, p. 533, n. 142).

4. La survie de Macrobe

Bien des œuvres célèbres dans l'Antiquité n'ont pas survécu à la disparition de l'Empire Romain d'Occident [116]; la rupture entre la civilisation antique et celle du moyen-âge ne s'est pas produite partout au même moment: pratiquement détruite en Gaule à la fin du IVe siècle, l'école classique se maintient un siècle encore en Italie [117]; et nous discernons mal les raisons qui ont entraîné la disparition de telle œuvre littéraire dont le nom seul est parvenu jusqu'à nous. En revanche, les suscriptions de manuscrits nous renseignent parfois sur l'activité féconde de certains réviseurs qui ont sauvé de l'oubli des ouvrages importants, en leur faisant franchir le cap difficile de la barbarisation de l'Occident latin. Ainsi, on connaît le travail remarquable accompli dans les familles réunies des Symmaques et des Nicomaques jusqu'à la fin du Ve siècle [118]: par une injustice du destin, ces héritiers n'ont pu sauver de l'oubli l'œuvre du grand Nicomaque, ni celle de son ami Prétextat; ils n'ont été récompensés dans leur honneur familial que par la conservation de la correspondance du grand Symmaque [119]. Toutefois la figure de ces grands hommes allait échapper aux ténèbres de l'oubli grâce au travail accompli en commun par un arrière-petit-fils de l'orateur et un descendant de Macrobe, qui révisèrent à la fin du siècle l'œuvre de ce dernier [120]. Nous allons donc étudier maintenant la survie de la famille de Macrobe qui semble avoir justement permis celle de son œuvre.

Et d'abord, pouvons-nous savoir ce qu'est devenu l'auteur des *Saturnales* après qu'il eût quitté le gouvernement de la Proconsulaire en Août 410? Rien n'interdit de penser *a priori* qu'il ait pu continuer à s'élever dans la hiérarchie administrative; celle-ci se rétrécit beaucoup au sommet de la pyramide: la *Notitia Dignitatum* donne, pour l'Occident, dix-neuf postes d'un rang supérieur à celui de proconsul [121]. Eliminons tout de suite les cinq chefs suprêmes de l'armée (trois *magistri militum* et deux *comites*), le *Praepositus Sacri Cubiculi* et son primicier. Le *castrensis* du Palais, le primicier des notaires et les trois maîtres des bureaux viennent du corps des notaires; il y a peu de chances pour que notre proconsul se soit retrouvé parmi eux. Il lui reste la possibilité d'une promotion dans l'un des trois grands ministères (Maître des Offices, Comte des Largesses sacrées et Comte des biens privés) ou à la questure du Palais. Cette dernière fonction conviendrait bien à un lettré comme Macrobe; Nicomaque Flavien l'avait tenue auprès de Théodose, mais les temps ont changé: un païen militant peut-il être encore en fonction dans l'entourage immédiat de l'Empereur? A tout prendre, nous le verrions mieux dans l'une des trois grandes préfectures d'Occident. Pour la préfecture d'Italie, il y a peu de place jusqu'en 422 [122]. Les titulaires de la préfecture des Gaules sont mal connus sous Honorius, et Macrobe peut très bien avoir exercé cette fonction après 410. Dans la succession des Préfets de la Ville, il y a suffisamment de lacunes pour qu'on puisse imaginer que Macrobe ait occupé ce poste où il aurait été tout à fait à sa place: en 417-418, le préfet est un païen, Rufius Antonius Agrypnius Volusianus, ancien proconsul d'Afrique, fils du Rufius Albinus mis en scène dans les *Saturnales*; il a d'ailleurs occupé la questure du Palais un peu auparavant [123]. Préfet, Questeur du Palais ou Maître des Offices? La découverte d'une inscription nous renseignera peut-être un jour... En attendant — et c'est ce qui importe pour nous — Macrobe, au sortir de son proconsulat d'Afrique, a pu normalement accéder à la dignité d'*illustris*, soit en revêtant une charge qui la conférait, soit en la recevant à titre honorifique. A celà s'ajoute une autre certitude: l'auteur des

---

[116] Sur cette disparition, cf. H. Bardon, *La littérature latine inconnue,* t. 1, Paris 1952.

[117] La disparition de l'école entraîne à brève échéance une régression dans la diffusion et la transmission des œuvres classiques; cf. H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 490 sq.

[118] Sur cette activité, cf. O. Jahn, *Die Subscriptionen...* et J. Bayet, préface à l'éd. de *Tite-Live,* 1, p. XCI sq.

[119] Rien ne reste des œuvres historiques de Nicomaque et de Prétextat comme nous l'avons vu plus haut.

[120] Cf. *infra* p. 129.

---

[121] Il va de soi que les listes de titulaires de ces postes sont très incomplètes.

[122] Cf. la liste donnée par Palanque, *op. cit.* p. 98-99.

[123] Chastagnol, *Fastes* . . . p. 276-277. Cf. sa liste, p. 269 sq.: entre *Bonosianus* (nº 118) dont la présence est attestée du 25 Septembre 410 au 28 Novembre 411 et *Naeratius Palmatus* (nº 119) (29 Mars 412); entre *Arrius Maecius Gracchus* (nº 123) et *Rufius Probianus* (nº 124); après *Petronius Maximus* (nº 127) (après Juillet-Août 421).

Saturnales et sa famille sont restés en Italie, puisque, un demi-siècle plus tard, nous retrouvons un de ses descendants à Ravenne.

a) *Macrobius Plotinus Eudoxius, v.c.*

Il nous faut faire un bond dans le temps, car ce que nous avons de plus sûr touchant la famille de Macrobe, concerne un membre de la troisième génération.

Un certain nombre de manuscrits portent, à la fin du premier livre du *Commentaire*, la suscription suivante:

Aur. Memm(ius) Simmachus v.c. emendabam vel disting(uebam) meum Ravennae cum Macrobio Plotino Eudoxio v.c. Macrobii Ambrosii Theodosii v.c. et inl. de Somnio Scipionis. . .[124].

Il est évident que le *Macrobius* qui a participé à la révision du livre est un descendant de l'auteur; il est le collaborateur d'un descendant du grand Symmaque, *Aurelius Memmius Symmachus*, bien connu par ailleurs: beau-père de Boèce, consul en 485; homme de confiance du roi Théodoric qui l'envoie en mission plusieurs fois; il tombe finalement en disgrâce et il est exécuté avec son gendre en 525[125]. Historien, philologue, il s'est efforcé, en vain d'ailleurs, de remettre en honneur l'étude du grec[126]. Il est le fils du *Symmachus*, consul en 446[127], donc le petit-fils de *Q. Fabius Memmius Symmachus*, préteur en 401, fils de l'orateur et mari de la petite-fille de notre Nicomaque[128]. La suscription ne donne ni son titre, ni même sa qualité d'*illustris*; la révision est donc antérieure à 485, date du consulat et de la préfecture urbaine; comme ce Symmaque est mort quarante ans plus tard en pleine activité, il devait être très jeune au moment de la révision (entre vingt-cinq et trente ans). On peut supposer que *Plotinus Eudoxius* est très jeune lui aussi, car il n'est pour l'instant que *vir clarissimus*; tous deux sont donc nés aux alentours de 455-460. Comme l'auteur des *Saturnales* est d'une génération plus jeune que le grand Symmaque, on doit admettre que ce travail de révision réunit l'arrière petit-fils de Symmaque et le petit-fils de Macrobe, hypothèse unanimement acceptée [129].

---

[124] S, P et E (qui omet *vel disting. meum*); cf. Willis, ed. p. 94.

[125] Sur sa carrière, cf. J. Sundwall, *Abhandl. zur Gesch. des ausg. Römertums*, Helsingfors 1919, p. 159-162, et plus récemment A. Chastagnol, *Le Sénat Romain sous le règne d'Odoacre, Recherches sur l'épigraphie du Colisée au V^o siècle*, Bonn, 1966, p. 83.

[126] Sur son activité littéraire, cf. Schanz-H., 4, 2, p. 84, et en dernier lieu, P. Courcelle, *L.G.* p. 301 sq.

[127] Cf. le *stemma* de Sundwall, *op. cit.* p. 105, accepté par Chastagnol, *loc. cit.*

[128] A ce titre, ils ont plus d'une raison de vouloir éditer l'œuvre de Macrobe!

De ce petit-fils, nous ne savons malheureusement rien d'autre; peut-être est-il mort prématurément; l'aristocratie romaine se rétrécit à la fin du siècle et s'il avait exercé quelque haute fonction, nous le saurions peut-être [130]. Mais tout cela est hypothétique.

Heureusement, nous tenons quelque chose de solide: ce sont les trois noms que porte la suscription; regardons-les d'un peu plus près. *Macrobius,* d'abord, nous garantit qu'il s'agit d'un membre de la famille et, plus précisément, d'un petit-fils; en effet, une des rares lois de l'onomastique du bas-empire est que, dans certaines familles, le fils aîné recevait le nom caractéristique de son grand-père: cet usage est constant dans la famille des Ceionii [131]. Le nom confirme donc ce que nous avions déduit d'une estimation approchée des générations. Mais cela corrobore aussi notre hypothèse selon laquelle *Macrobe* est bien le nom caractéristique de notre auteur [132]. Le nom d'Eudoxius est peut-être entré dans la famille par la mère du jeune homme. Un Eudoxius est consul dans la *pars orientis* en 442 [133]; pour qu'il soit le grand-père maternel de notre Eudoxius, il faudrait supposer que des liens aient pu se créer entre deux familles bien éloignées dans un empire où la division est un fait acquis; cela nous paraît très improbable, bien que les différences d'âge conviennent parfaitement.

Mais le deuxième nom est, pour le lecteur du *Commentaire,* une vieille connaissance: c'est celui du prince des philosophes que notre Macrobe révérait à l'égal de Platon: *Plotinus inter philosophiae*

---

[129] En dernier lieu par: A. Cameron, *The Date and Identity*. . . p. 37.

[130] Cf. A. Chastagnol, *Le Sénat Romain*. . . p. 45, 46.

[131] Cf. *supra* p. 93 et la note 384.

[132] Nous remarquerons que les noms de *Volusianus* et d'*Albinus* qui alternent d'une génération à l'autre chez les *Ceionii* sont justement ceux sous lesquels ces personnages sont cités dans le *C.Th.*

[133] Ce nom se rencontre surtout en Orient: un *Eudoxius* y est consul en 442 (Mommsen, *Chron. min.* 3, p. 331); est-ce le beau-père du fils de Macrobe ? Cela supposerait que la famille ait eu des liens en Orient, hypothèse que rien ne vient étayer.

professores cum Platone princeps [134]. Or ce nom est quasi inexistant en Occident [135]. Il est devenu l'emblème d'une «passion philosophique» toujours vivace dans la famille Macrobe. Ce genre d'hommage n'est pas un phénomène unique: une inscription funéraire nous apprend que la petite-fille du rhéteur Marius Victorinus portait le nom du grand orateur romain révéré par son aïeul [136].

Ce nom caractéristique — et rare en Italie — va nous permettre d'identifier le chaînon manquant entre l'auteur du *Commentaire* et son petit-fils. Il est en effet porté par un haut fonctionnaire qui a l'âge requis pour être le fils du premier et le père du second.

b) *Plotinus Eustathius P.U. Romae* (*circa 461*)

Une inscription gravée sur une table de bronze, découverte à Naples, fait mention d'un Préfet de la Ville appelé *Plotinus Eustathius*; en voici le texte:

Salvis DD. NN. et Patricio Ricimere Plotinus Eustathius v.c; Urb(i) Pr(aefectus) fecit [137].

L'indication de la toute puissance de Ricimer (dont la santé est mise sur le même rang que celle des Empereurs) permet de dater l'inscription: en effet, c'est sous le règne de Libius Severus que l'influence du patrice barbare fut si grande, soit entre 461 et 472 [138]. Or le fils à qui Macrobe dédie les *Saturnales* et le *Commentaire* s'appelle, selon les manuscrits, *Eustachius* ou *Eustathius*; nous admettons, avec A. Cameron, que la deuxième graphie seule est correcte [139]. Rien n'interdit de penser qu'il avait reçu *aussi* le nom du philosophe auquel son père vouait un culte et que lui-même a donné à son propre fils *Macrobius Plotinus Eudoxius*. Le préfet de Libius Severus serait dont bien le fils de notre auteur [140].

---

[134] *In Somn.* 1, 8, 5.

[135] Cf. art. *Plotinus* dans *P.W.* t. 21, 1, 1951, p. 592 (seul Eusthatius est mentionné).

[136] *CIL* VI, 31 934 (= VI, 37 113 et 30 130) = Diehl 104. Commentaire dans P. Hadot, *Marius Victorinus, recherches sur sa vie et ses œuvres,* Etudes Aug. Paris 1971, p. 16-17; l'inscription commence ainsi: *Accia vel Maria est nomen mihi Tulliana Victorinus Avus quo tantum rhetore Roma enituit. . .* L'hypothèse d'un hommage à Plotin est suggérée par P. Courcelle (*L.G.* p. 398, n. 3).

[137] *CIL* X, 8072, 4 = *D.* 813; cf. J. Sundwall, *Weströmische Studien,* 1915, 74, n. 160.

[138] Libius Sévère n'était qu'un fantoche entre les mains de Ricimer; cf. E. Stein, (*Hist. du Bas Empire,* 1, p. 380): «cela se voit à certains indices: ainsi ses monnaies portent au revers le monogramme de Ricimer, et d'ailleurs aussi ce dernier est à l'occasion nommé à côté des empereurs Léon et Sévère, comme s'il était associé officiellement au pouvoir».

Remarquons, en effet, que, si le nom de Plotinus est rare en Occident, celui d'Eustathe ne l'est pas moins; les six Eustathes de la prosopographie de Jones sont des orientaux [141] et, parmi les douze que mentionne le *Pauly-Wissowa*, seul le nº 12 est un occidental [142]. Ce dernier traduit vers 450 les neuf homélies de saint Basile sur la *Genèse*, à la demande de sa sœur, la diaconesse Syncletica; à moins d'une conversion générale et profonde des enfants de Macrobe (hypothèse que les travaux du petit-fils forcent à rejeter), on voit mal le fils de l'auteur des *Saturnales* se livrer à cette entreprise. . . Nous connaissons déjà un Eustathe: le philosophe grec qui participe au banquet des *Saturnales*, dont Symmaque vante la science exceptionnelle dans toutes les sortes de philosophies [143]. C'est assurément lui qui est le parrain spirituel du jeune fils de l'écrivain; si notre hypothèse est exacte, celui-ci aurait reçu deux noms de philosophes pour le parrainer dans la vie. Etant donné la passion du père pour la philosophie — et spécialement pour la philosophie grecque — cela n'est pas pour nous suprendre.

---

[139] Beaucoup de manuscrits (tous ceux du *Commentaire* sauf S) portent *Eustachi*, mais la confusion des suffixes *ci/ti*, *chi/thi* est fréquente. De bons manuscrits des *Saturnales*, le *Neapolitanus V B 10* (du XIº siècle) dont J. Willis dit qu'il est précieux «*propter antiquitatem et scribae fidelitatem*» (*ed. Macr.* 1, p. VIII), le *Bodleianus Auct. T II 27* (= *D.*), le *Parisinus 6371*, le *Vaticanus Reginensis 1650*, portent la leçon *Eustathi*. Nous sommes entièrement d'accord avec A. Cameron sur ce point.

[140] Dès nos premières recherches sur cette question, notre attention avait été attirée par le nom de ce personnage qui donnait le maillon manquant dans le *stemma* de la famille de Macrobe; nous avons été heureux en 1966 de retrouver cette découverte sous la plume d'A. Cameron (*art. cit.* p. 37); étant donnée par ailleurs la divergence de nos vues sur le problème de l'identification, nous considérons que notre rencontre sur ce point précis qui convient aussi bien à son hypothèse qu'à la nôtre apporte une quasi-certitude: «the following stemma is too attractive not to be true» (*loc. cit.*). Au risque d'enfoncer une porte ouverte, nous apportons cependant quelques arguments supplémentaires.

[141] T. 1, p. 310-311; mais le premier tome est seul paru qui s'arrête en 395.

[142] Art. de Seeck dans *P.W.* 6, 1, 1907, p. 1448, n. 8.

[143] *Sat.* 1, 5, 13: . . . *qui tantus in omni genere philosophiae est, ut solus nobis repraesentet ingenia trium philosophorum de quibus nostra antiquitas gloriata est.* cf. *supra* p. 67-69.

Par fidélité au platonisme familial, Plotinus Eustathius donne comme second nom à son fils son premier nom, mais il lui donne aussi, par piété filiale, le nom de son illustre grand-père et, pour la première fois, les noms de Macrobe et de Plotin sont réunis sur une même personne, ce qui a dû toucher l'auteur du *Commentaire*, s'il a vécu assez longtemps pour en être témoin! Le *stemma* de la famille s'établirait ainsi (en majuscules, ce qui est attesté par la tradition manuscrite; en minuscules, ce qui ressort de nos hypothèses):

MACROBIUS AMBROSIUS THEODOSIUS V.C. ET INL.	Proc. Africae 410
Plotinus EUSTATHIUS	P.U. Romae 461
MACROBIUS PLOTINUS EUDOXIUS V.C.	jeune homme en 485

De ce *stemma*, on peut — avec prudence! — tirer quelques précisions chronologiques complémentaires. Eudoxius est né vers 455-460; son père est Préfet de la Ville peu après; c'est donc ou un père âgé ou un jeune préfet. . . Il est plus raisonnable de penser qu'il a entre quarante et cinquante ans en 461, donc qu'il est né entre 410 et 420; le gouverneur de 410 est donc plutôt un jeune proconsul; nous sommes ainsi portés à penser que Macrobe, lorsqu'il part en Afrique est au début d'une carrière qui se terminera brillament par une magistrature conférant l'illustrat. Il est d'ailleurs normal que le proconsul Macrobe en 410 soit plus jeune que le préfet Eustathe en 461, qui est à cette date beaucoup plus âgé que ne le sera en 485 le jeune ami du réviseur de manuscrits Memmius Symmachus; cela explique l'écart inégal entre les dates auxquelles apparaissent les représentants de trois générations successives. Remarquons que l'hypothèse de Cameron s'accommode encore bien de notre chronologie: si les *Saturnales* sont composées en 431, Eustathe est né un peu avant 420 et accède à la préfecture de la Ville à quarante-deux ou quarante-trois ans; mais une telle précision n'est pas nécessaire: le centre d'une fourchette n'est pas nécessairement le plus plausible. . .[144]. D'autre part, étant donné le portrait de jeune homme timide et rougissant que Macrobe trace de Servius, nous avons quelque scrupule à le faire naître trop lontemps après son ami. . . .

Pour toutes ces raisons, nous proposons la chronologie suivante:

— vers 372-75	naissance de Servius
— vers 385 (au plus tard)	naissance de Macrobe
— 410	proconsulat de Macrobe en Afrique
— vers 425-28	composition des *Saturnales*
— entre 450 et 460	naissance de Plotinus Eudoxius
— 461	préfecture urbaine de Plotinus Eudoxius
— vers 480	recension du Manuscrit du *Commentaire*.

Cette chronologie, beaucoup plus précise que celle à laquelle nous étions parvenu plus haut[145], n'est évidemment pas aussi assurée. . . . À quelques années près, ces dates nous paraissent seulement les plus plausibles.

5. COMPOSITION, PUBLICATION, REVISION

Dans sa classique contribution «à la chronologie du temps de Servius» H. Georgii affirmait: «Ce que nous savons de la vie de Macrobe nous oblige à placer la publication des *Saturnales* avant 399», car — toujours selon cet auteur — après 394 (date de la proscription définitive du paganisme) il n'est plus possible pour un «haut fonctionnaire d'Honorius» de publier une œuvre aussi païenne; admettant toutefois que «l'ouvrage n'a pu être écrit en un jour», Georgii conclut qu'il a dû paraître vers 395 «juste pour prendre congé du bon vieux temps» [146].

---

[144] En effet, on peut à la limite imaginer un Macrobe chenu marié à une jeunesse et donnant le jour à un fils, que ce fils est tiré de sa retraite à un âge avancé par Ricimer qui a besoin d'un *p.u.*; on peut imaginer aussi le jeune Memmius Symmachus se liant d'amitié avec un vieillard et révisant avec lui le manuscrit de son ancêtre. . . mais notre hypothèse est plus probable.

[145] Quant à la chronologie, notre hypothèse et celle de Cameron sont finalement très voisines: entre un proconsulat et une préfecture du Prétoire, un laps de temps de 10 ans est très normal; le personnage de Cameron n'aurait donc que 10 ans de retard sur le nôtre. . .

Cette argumentation a été catégoriquement rejetée par A. Cameron [147]; bien que les *Saturnales* ne soient pas «une machine de guerre» contre le christianisme [148], le rôle qu'y joue le grand vaincu de la Rivière Froide, d'une part, la tension entre païens et chrétiens d'autre part, rendent invraisemblable la publication d'une telle œuvre en 395: pour qu'elle soit possible, il faudrait, au contraire, que le paganisme soit suffisamment éteint pour ne plus présenter de danger. Cameron pense que cette situation est réalisée dans l'année qui suit la réhabilitation d'un «Flavien idéalisé», soit après 431. L'auteur (qu'il identifie avec le Préfet du Prétoire d'Italie de 430, Theodosius) aurait écrit les *Saturnales* à la gloire de familles dont les descendants occupent des postes importants, justement vers 430: Nicomaque le Jeune est Préfet du Prétoire d'Italie en 431 et Volusien, fils de Rufius Albinus en 429; quant au successeur immédiat de Theodosius, Decius Aginatus Albinus, (Préfet du Prétoire d'Italie en 430), «il est le fils, le neveu et le petit neveu des trois Albini» [149].

Cette critique est parfaitement justifiée; la date de 395 est bien mal choisie pour la publication d'une œuvre païenne comme les *Saturnales* — et d'un paganisme plus militant que ne le pense Cameron — [150]. En second lieu, l'argument principal sur lequel se fonde Georgii est très fallacieux: on publiera encore des œuvres païennes après 394 et cette proscription définitive du paganisme intervient après d'autres proscriptions non moins définitives et sera suivie d'autres proscriptions. . . [151]. Il est des morts qu'il faut tuer plusieurs fois!

---

[146] *Art. cit.* p. 521: Georgii admet sans discussion l'identité de l'auteur des *Saturnales* et des trois hauts fonctionnaires cités par le *C.Th.*

[147] *Art. cit.* p. 35-37.

[148] Comme le pensait E. Türk (*Macrobius und die Quellen seiner Saturnalien*, Diss. Freib. in Brisg. 1962).

[149] *Art. cit.* p. 37.

[150] *Art. cit.* p. 36: . . . «the non-militant and sentimentally pagan atmosphere of the *Saturnalia*. . . But we must be careful not to overestimate the consciously pagan element in the *Saturnalia* (or even in the *Commentary*). . . »

[151] Par exemple *C.Th.* 16, 10, 19 (15 novembre 407); 16, 10, 20 (30 août 415); 16, 10, 23 (8 juin 423); la dernière étant du 14 novembre 435 (16, 10, 25)!

Mais on a peine à suivre Cameron, lorsque, retombant au fond dans le même genre d'erreur que Georgii, il cherche à tout prix, une date *favorable* à la publication des *Saturnales* et, faisant appel d'une manière très contestable à des contingences politiques, il prétend suppléer aux insuffisances de données chronologiques internes.

Nous admettons très volontiers que 431 est une date *très possible* pour la publication des *Saturnales*; que, dans le Paris ou le Londres du XXe siècle, les circonstances politiques analysées par Cameron offriraient un beau prétexte à la «sortie» et au succès en librairie d'un ouvrage d'actualité. . . Mais nous sommes dans la Rome du Ve siècle et que veut dire «publication» à cette époque ?

La publication d'un livre

Rome a connu de véritables maisons d'édition: les noms d'Atticus, du temps de Cicéron, des Sosii, de Tryphon, sous le Haut-Empire, sont parvenus jusqu'à nous. On sait qu'ils affichaient devant leur porte les derniers titres qu'ils avaient à la vente [152]. Mais que reste-t-il de tout cela à la fin du IVe siècle? La «publication» d'un ouvrage devient une opération très limitée: une fois son manuscrit achevé, l'auteur en fait faire deux ou trois copies qu'il distribue à quelques amis; ceux-ci les font circuler, parfois en tirent de nouvelles copies; mais la diffusion peut être très restreinte [153]. Nous ne sommes pas bien renseignés aujourd'hui sur les vicissitudes de l'édition à la fin de l'Empire Romain. Toutefois on peut supposer que la catastrophe de 410 en ruinant la ville de Rome, a dû porter un coup sévère à ce qui restait de librairies et au commerce des livres [154]. Dès avant la prise de Rome, on voit se multiplier les révisions d'auteurs faites par les soins de grandes familles: n'est-ce pas la preuve que, là aussi, la féodalisation de la société commençait et que les bibliothèques privées suppléaient aux insuffisances des «publications» d'ouvrages ? Il est frappant de constater que la révision du *Commentaire* par Memmius Symmachus est faite sur un exemplaire privé: *meum* dit-il lui-même [155]. Nous savons que le *De differentiis* a été dédié à un Symmaque, probablement le fils du grand Symmaque [156]; on peut raisonnablement conjecturer que ce même Symmaque a reçu plus tard un exemplaire des *Saturnales* et un autre du *Commentaire*; pour le *Commentaire*, nous en avons la quasi certitude, puisque c'est cet exemplaire qu'utilise pour la révision *Memmius Symmachus* (notons en passant que le petit-fils de Macrobe ou bien n'a pas d'exemplaire personnel — ou bien en possède un de qualité très inférieure à celui des Symmaques!). Ainsi la «publication» des *Saturnales* et du *Commentaire* semble se réduire à la diffusion parmi quelques amis intimes d'un manuscrit original. Le silence qui entoure ces deux œuvres jusqu'à Boèce (qui les connaîtra par le même canal) confirme cette hypothèse [157].

---

[152] H. Marrou, *La technique du livre à l'époque patristique, V. Chr.* 3 (1949) p. 208-224.

[153] *Ibid.*

[154] *Ibid.*

Oeuvre polémique?

On objectera que, si la diffusion d'un livre est restreinte, les milieux susceptibles de le lire sont eux aussi étroits et que, dans ces conditions, la sortie d'un pamphlet à une dizaine d'exemplaires peut avoir l'impact d'un *bestseller* à notre époque. Mais justement, ni les *Saturnales*, ni le *Commentaire* ne sont des pamphlets contre les chrétiens; œuvres profondément païennes qui font au christianisme, comme le disait G. Boissier, [158] la plus cruelle des injures, celle de n'en point parler, elles ne révèlent pas immédiatement leur poison: sous le couvert de l'érudition, de l'antiquité et de la science, elles cachent si bien leur paganisme militant que le moyen-âge n'y verra que du feu [159]. On ne peut donc comparer leur cas à celui du *Contra Christianos* de Porphyre, sur qui s'abattent encore les rigueurs impériales en 448 [160].

---

[155] Comme le remarque très justement A. Dain, *Les Manuscrits*, Paris 1964, p. 121.

[156] Cf. cependant A. Cameron, *The Treatise De Verbo, BICS* 14, 1967, p. 91-92.

[157] *In Isagogen Porphyrii commenta, CSEL* 48, ed. Brandt 1906, p. 31-32: *Dicam breviter terminos me dixisse extremitates earum quae in geometria sunt figurarum, de incorporalitate vero quae circa terminos constat, si Macrobii Theodosii doctissimi viri primum librum quem de Somnio Scipionis composuit, in manibus sumpseris, plenius uberiusque cognosces.* C'est la première allusion explicite à l'œuvre de Macrobe qu'on trouve chez un auteur latin.

[158] *Fin du Pag.* 2, p. 208-212.

[159] Pas toujours cependant (infra p. 691).

En revanche, au temps de Macrobe, l'indignation de Rutilius Namatianus contre les moines, «ces hommes qui fuient la lumière... qui veulent vivre seuls, sans témoins» est infiniment plus virulente que le silence méprisant de notre néo-platonicien [161]. Et le *De Reditu suo* paraît en 417!

L'œuvre de Macrobe est inspirée par une foi païenne limpide et rassérénée [162]. Aussi sa diffusion limitée dans les quelques familles de l'aristocratie romaine demeurée favorable au paganisme même lorsqu'elle s'est convertie pour la forme, sa diffusion donc, ne peut guère indisposer le pouvoir impérial qui, après 410, a bien d'autres soucis en tête...

La réhabilitation de Flavien

Revenons maintenant aux deux arguments majeurs de Cameron: vers 430-431, on trouve, installés en grand nombre aux premiers postes d'Occident, des membres de ces familles illustres que Macrobe a mises en scène dans les *Saturnales*; ensuite, à la même époque, Nicomaque Flavien est réhabilité et l'on tire un voile pudique sur les motifs réels de sa *damnatio memoriae* [163]. Le premier argument n'est pas très convaincant: un rapide coup d'œil jeté sur les *stemmata* de ces familles et sur les *Regesten* de Seeck nous montre que les Symmaques, les Ceionii, les Flaviens fournissent de hauts fonctionnaires durant tout le Ve siècle encore à l'Empire, puis à la royauté gothique [164]: on pourrait aisément trouver un autre moment aussi favorable à la publication des *Saturnales*...

Le deuxième argument est à double tranchant: d'abord, bien que Nicomaque joue un rôle de premier plan dans les *Saturnales*, il y apparaît comme un grand seigneur affable et plein de mesure, et non comme le fanatique restaurateur du paganisme qui se suicide à la Rivière Froide; on peut donc concevoir qu'il intervienne dans une fiction littéraire *avant* que sa réhabilitation officielle ait été proclamée; bien plus, si l'on veut à tout prix que les *Saturnales* soient une œuvre de circonstance, il est plus logique d'admettre que leur publication amorce une campagne pour la réhabilitation du vaincu de 394, dont on trace un portrait apaisant et rassurant. Dans cette hypothèse, Macrobe aurait mis en scène Nicomaque Flavien dans les années 425-430 autant pour réhabiliter sa mémoire que, tout simplement, pour la ressusciter! Il y a plus de trente ans que ce nom a été effacé. . . [165].

---

[160] *C. Just.* 1, 1, 3.

[161] *De Reditu suo,* 1, 440-442.

[162] Cf. *infra* p. 677 sq.

[163] *Art. cit.* p. 36-37.

[164] Par exemple *R. Antonius Agrypnius Volusianus, p.u.* en 417-418, *Aurelius Anicius Symmachus, p.u.* en 418-420, *Anicius Aulius Glabrio Faustus, p.u.* en 421-423. Les années 420 sont fastes pour ces familles!

Encore une fois, nous ne prétendons pas renverser l'argument de Cameron, mais montrer qu'il *peut* être facilement renversé, sans que la vraisemblance en souffre. . .

Le tort de Cameron, comme de Georgii, est de vouloir à tout prix parvenir à une date précise pour la publication des *Saturnales*, en abandonnant le terrain sûr de la chronologie interne pour s'aventurer dans le champ dangereux des contingences politiques. Son grand mérite est d'avoir, pour la première fois, donné une hypothèse globale et cohérente, alors que l'analyse de Georgii, pertinente mais partielle aboutissait à une chronologie courte qui n'est plus plausible aujourd'hui [166].

Nous avons laissé de côté jusqu'ici l'hypothèse de P. Courcelle selon laquelle le *Commentaire* aurait été composé *avant* 386: des comparaisons de textes montreraient qu'Ambroise, en 386, utilisait déjà l'œuvre de Macrobe [167]; cette brillante démonstration qui bouleverserait la chronologie de Macrobe a été réfutée par M. Fuhrmann [168] dont A. Cameron admet les conclusions. L'étude de ces passages parallèles est très délicate et sort du cadre historique de ces pages-ci: nous y reviendrons en temps utile [169]. Il faut bien admettre cependant que la thèse de P. Courcelle se heurte aux données les plus sûres de la chronologie interne et qu'elle nous paraît, à ce titre, irrecevable [170]. Nous montrerons d'ailleurs que les rapprochements auxquels il a procédé ne démontrent nullement qu'Ambroise ait lu Macrobe, ce qu'a bien vu Fuhrmann; cependant ils sont loin d'être sans signification [171]; quoi qu'il en soit, nous pouvons, provisoirement, faire abstraction de l'hypothèse de P. Courcelle.

---

[165] Imaginons une campagne entreprise aujourd'hui pour réhabiliter Pierre Laval. . . Qui le connaît encore dans les jeunes générations ?

[166] On peut tenir pour acquis que l'œuvre de Macrobe est parue 20 ans au moins après la date proposée par Georgii, et ce résultat a son importance, si l'on songe à tout ce qui s'est passé entre 395 et 415!

[167] *Nouveaux aspects du Platonisme chez Saint Ambroise*, *REL* 34, 1956, p. 220-239 et *La postérité chrétienne du Songe de Scipion*, p. 205-234 (ce deuxième article a le mérite de révéler des emprunts de Boèce à Macrobe, inaperçus jusqu'à ce jour).

[168] M. Fuhrmann, *Macrobius und Ambrosius*, dans *Philologus*, 107, 1963, p. 301-308.

Conclusion

Macrobe, né vers 380-385, est trop jeune pour apparaître parmi les correspondants de Symmaque: s'il a correspondu avec des membres de la famille, c'est avec le fils ou le neveu de l'orateur, mais ces correspondances n'ont pas laissé de trace. Les *Saturnales* ont été composées entre 420 et 430, à peu près (nous ne pouvons pas préciser davantage sans tomber dans l'arbitraire); le *Commentaire au Songe de Scipion* est rédigé quelques années après. De cette œuvre, il circule quelques copies en nombre très limité dans les familles amies de l'auteur et restées fidèles au paganisme. Ainsi s'explique qu'il ne se trouve pas de traces d'elle chez les écrivains du début du siècle [172].

Quelque cinquante ans plus tard, un petit-fils de Macrobe assiste un arrière petit-fils du grand Symmaque qui révise le *Commentaire* d'après un manuscrit conservé dans sa famille. Ce Memmius Symmachus est le beau-père de Boèce; à son tour, cet esprit curieux de philosophie et de sciences, dans un monde que la barbarie envahit peu à peu, se délecte de la lecture du *Commentaire*; il le cite avec éloge comme une autorité en matière de géométrie (ce qui, nous le verrons, est plutôt inattendu!): «. . . . si tu as en mains le premier livre que composa sur le Songe de Scipion, Macrobius Theodosius, homme très savant. . .» [173]. Alors commence la gloire de Macrobe: sa fortune parmi les philosophe et les commentateurs du haut moyen-âge révèle déjà une large diffusion de son œuvre [174]. Grâce à lui, un peu de la science antique traverse le moyen-âge et la Renaissance [175].

---

[169] Cf. *infra* p. 510 et 587.

[170] Cf. notre première chronologie, p. 91.

[171] En particulier ils montrent bien qu'il y a peu de distance entre le Platonisme d'un Ambroise et celui d'un Macrobe.

[172] «S'expliquerait» faudrait-il dire; l'histoire littéraire a de ces silences. . .

[173] Cf. *supra* n. 157.

[174] Cf. *infra* p. 688 sq.

[175] Cf. *infra* p. 475.

DEUXIÈME PARTIE

L'ŒUVRE: LA CULTURE DE MACROBE

INTRODUCTION

De Macrobe trois œuvres sont parvenues jusqu'à nous; elles diffèrent autant par le genre et par la longueur que par la nature des sujets qu'elles traitent. Le *De differentiis et societatibus graeci latinique verbi* est un court traité grammatical de caractère purement technique, le *Commentaire au Songe de Scipion* est une somme philosophique et scientifique, les *Saturnales* enfin, si elles touchent à une grande variété de sujets que le genre du Banquet permet ou plutôt impose de traiter, constituent avant tout un exposé du syncrétisme solaire des derniers païens et un interminable éloge de Virgile, dont l'œuvre est comme la Bible de ces païens.

Technique grammaticale, spéculations philosophiques, problèmes scientifiques, critique littéraire et science religieuse, rien ne semble étranger à un auteur chez qui la diversité des sujets traités répond donc à la variété des genres littéraires utilisés. Il faudra, malheureusement, tempérer notre enthousiasme: la compétence du savant n'est pas toujours à la hauteur des prétentions de l'auteur. On pourrait, bien sûr, en dire autant de plus d'un écrivain de l'antiquité tardive: le goût pour les sciences de la nature n'est pas soutenu par une formation et un esprit scientifiques appropriés. . . Mais il reste, chez ces gens, une passion pour les merveilleuses découvertes de la science qui mérite notre estime, compte tenu de ce que le milieu culturel offre encore à leurs appétits.

Il ne fait pas de doute que Macrobe, en écrivant les *Saturnales* et le *Commentaire*, a voulu présenter à son fils (à qui sont dédiées ces deux œuvres) un *compendium* de la science et de la sagesse païenne de son temps [1]. Il est non moins évident qu'il a des ambitions littéraires et qu'il a voulu lui offrir la somme de ses lectures sous la forme «d'un miel élaboré à partir de mille sucs divers», comme il le dit lui-même [2]. Avant de l'accabler sous l'accusation de plagiat, la critique allemande du siècle dernier aurait dû reconnaître au moins l'étendue de sa culture et l'aisance qu'il révèle dans l'emploi de styles et de genres très variés, au lieu de poursuivre l'insaisissable archétype disparu dont les *Saturnales* ou le *Commentaire* ne serait qu'une pâle transcription [3].

---

[1] *Sat. Praef.* 2.

[2] *Sat. Praef.* 5.

Ainsi, pour nous, la culture de Macrobe se présente étroitement liée à la forme littéraire sous laquelle elle se manifeste. C'est pourquoi, avant de dresser un bilan de cette culture, il nous a paru indispensable d'étudier le choix que Macrobe a fait de certains genres littéraires et la manière dont il les a utilisés. Une telle analyse permettra non seulement d'apprécier l'écrivain à une plus juste valeur, mais aussi de mieux comprendre les intentions de l'auteur. Il faut prendre garde, en effet, que, si le choix d'un sujet ne commande pas forcément le choix d'un genre et vice-versa, en revanche les deux choses peuvent être liées dans certains cas et selon certaines règles. Par exemple, il ne faudrait pas conclure de l'importance des questions médicales abordées au livre VII des *Saturnales* que Macrobe a, comme nous dirions aujourd'hui, une vocation de médecin rentrée... Le genre sympotique appelle obligatoirement les questions médicales et la science de Macrobe n'est, en cette matière, que le reflet d'une longue tradition de «questions de table». Inversement, l'exposé de théologie solaire qui occupe la fin du premier livre est plutôt étonnant dans un Banquet: un tel exposé aurait pu revêtir plus simplement soit la forme d'un *hymne* au Soleil (comme chez Julien), soit d'un *commentaire* de texte approprié (d'un hymne au Soleil par exemple) ou, plus simplement encore, constituer un petit traité indépendant. En introduisant ce long exposé systématique dans un genre qui ne l'appelait pas, Macrobe manifeste donc un intérêt particulier (et même exceptionnel, comme nous le verrons) pour la théologie solaire.

De même, en retrouvant dans le *Songe de Scipion* de Cicéron toute la cosmologie que les commentateurs grecs prétendaient tirer du *Timée* de Platon, Macrobe fait preuve d'une originalité certaine par rapport à ces commentateurs, même s'il leur emprunte la plus grande part de ses connaissances, car il fait entrer Cicéron au panthéon des auteurs sacrés où il siège désormais à la droite de Platon.

---

[3] Pour le *Commentaire*, H. Linke, *Ueber Macrobius «Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis»*, dans *Philol. Abhandl., Martin Hertz zum 70. Geburtstage dargebracht*, Berlin, 1880; l'auteur croyait l'avoir trouvé dans une traduction latine du commentaire de Porphyre au *Timée*.

Enfin, la comparaison entre le *Commentaire* qui n'est pas à proprement parler un genre, bien qu'il se conforme à certains usages, et les *Saturnales* qui ressortissent à un genre très rigoureux, qui est le Banquet, ne manquera pas non plus d'être instructive: on verra comment procède Macrobe lorsque, utilisant une forme assez libre, il est tenu par la matière du texte commenté et lorsqu'au contraire, plus libre dans le choix de ses sujets, il est contraint par des règles formelles très strictes. A travers les lieux communs et les développements obligés de l'œuvre, on discernera mieux les préférences et les intentions de l'auteur.

Dans le troisième chapitre nous verrons comment Macrobe a conçu son *Commentaire* du célèbre extrait de la *République*; dans le quatrième chapitre nous traiterons plus longuement de l'usage qu'il a fait du genre sympotique dans les *Saturnales*. Nous dresserons alors un bilan de ses connaissances grammaticales (chapitre V) et rhétoriques (chapitre VI). Nous aborderons enfin le cycle des sciences du *quadrivium*: Arithmétique et Géométrie (chapitre VII), Musique (chapitre VIII), Astronomie (et Géographie) (chapitre IX).

CHAPITRE III

LE «GENRE» DU COMMENTAIRE

Macrobe a écrit son *Commentaire au Songe de Scipion* sur le modèle des commentaires grecs aux dialogues de Platon. Sans doute l'œuvre qu'il commente est celle d'un écrivain latin, mais la *République* de Cicéron supporte aisément la comparaison avec celle d'un Platon, comme l'explique Macrobe lui-même au début de son livre: au spectacle des âmes descendant et montant perpétuellement que contemple le Pamphylien Er, répond la vision cosmique qui s'offre à Scipion Emilien au cours du songe d'une nuit africaine. Ces deux mythes célèbres servent de conclusion à l'ouvrage de Platon et à celui de Cicéron, en montrant quelles récompenses attendent après la mort le citoyen ou l'homme d'état qui a servi sa cité dans le respect de la justice [1]. La *République* de Platon avait inspiré un nombre impressionnant de commentaires qui fournissaient une masse inépuisable d'exemples à notre auteur. Celui-ci, cependant, a utilisé essentiellement, sinon exclusivement, ceux que Porphyre a consacrés à la *République* et surtout au *Timée*, comme nous le verrons plus loin [2].

Genre littéraire ?

Le commentaire d'un texte — même d'un texte aussi sacré qu'un dialogue de Platon — n'est pas à proprement parler un «genre» littéraire; ce n'est pas un *opus oratorium* aux règles complexes et variées, comme l'est le *symposion* ou *banquet*, inspiré du même Platon, genre que Macrobe a retenu pour ses *Saturnales* [3]. Mais s'il n'a pas la dignité d'un *genre*, il en a revêtu *de facto* bien des aspects caractéristiques: sans être soumis à des règles strictes, il s'est vu imposer à l'usage une certaine forme à laquelle les commentateurs ont pris l'habitude de se plier.

---

[1] *In Somn.* I, I.

[2] Cf. *infra* p. 646 sq.

[3] Le «commentaire» n'apparaît pas dans la liste des genres chez Hermogène.

En fait, il faut distinguer deux sortes de commentaires: le plus répandu chez les Latins, — ou, pour être plus exact, celui dont nous avons conservé le plus d'exemples — est le commentaire «grammatical». Les commentaires que Servius a consacrés aux *Bucoliques*, aux *Géorgiques* et à l'*Enéide* sont une bonne illustration de ce genre: issue directement de l'enseignement du *grammaticus*, cette *enarratio* est une explication philologique, rhétorique, voire même historique d'un texte que l'on décortique mot par mot [4]. Elle est, bien sûr, précédée d'une introduction générale, mais celle-ci est, le plus souvent, tout à fait rudimentaire: la vie du poète, le titre de l'œuvre, la nature du vers employé (c'est à dire le *genre* poétique), le but que se propose l'écrivain, tout est expliqué en quelques pages, sinon en quelques lignes [5]. L'essentiel demeure l'interminable commentaire *ad verbum* qui scrute à la loupe toutes les parties du discours.

Le Prologue

Le commentaire philosophique se présente lui aussi sous la forme d'une longue *enarratio*, précédée d'une très brève introduction; on retrouve dans celle-ci les éléments de l'introduction du commentaire de type grammatical: ainsi, Favonius Eulogius ouvre sa *Dissertation sur le songe de Scipion* par une brève analyse du sujet (l'immortalité de l'âme, à l'imitation de Platon dans le récit d'Er le Pamphylien), du genre (la «fable», c'est à dire non la fiction fabuleuse que raillent les Epicuriens, mais l'invention véridique des philosophes), les personnages (les deux Scipions, Favonius semble ignorer l'intervention de Paul Emile), enfin les circonstances: tout cela tient dans une page à peine; l'auteur passe alors brusquement à l'explication des problèmes arithmétiques que pose l'âge de Scipion Emilien [6].

---

[4] H. I. Marrou, *Saint Augustin*. . . p. 23-26, et en particulier les exemples tirés de Servius: «L'*explanatio* procède vers par vers, que dis-je, mot par mot. Suivons toujours Servius: voici qu'il aborde l'*Enéide*, chant 1, vers 1; il explique *arma*: *arma, bellum,* c'est le trope appelé métonymie; puis *arma virumque* puis *cano*. . . le texte se dissocie entre ses mains en fragments isolés dont chacun pose à sa sagacité son problème particulier» (p. 25).

[5] H. I. Marrou, *op. cit.* p. 24.

[6] Favonius Eulogius, *Disputatio de Somnio Scipionis*, ed. Holder, Leipzig, 1901, p. 1-2; l'auteur est donné comme «orateur» dans le titre de l'ouvrage,

Le long commentaire de Proclus à la *République* ne se présente pas sous forme d'*enarratio*: il est constitué par une série de dissertations traitant chacune d'une ou de plusieurs questions. Cependant la première dissertation est une véritable introduction non seulement à la *République*, mais à toutes les introductions de commentaires: le Diadoque s'en prend à ceux — les plus nombreux — qui «négligent ce thème comme sec et déficient» et commettent ainsi une erreur aussi grave que «ceux qui introduisent une masse énorme de digressions sans fin». Il annonce ensuite les sept points que l'on doit trouver obligatoirement dans un exposé préliminaire correctement bâti; les trois premiers points sont bien connus: il s'agit du *but* que se propose l'auteur, du *genre littéraire* (εἶδος) qu'il a choisi et enfin des *circonstances extérieures*, c'est à dire du temps, du lieu et des personnages. Les quatre autres points concernent la nature même du sujet (quelle sorte de constitution?... etc); en fait, la distinction de ces quatre points n'est pas très claire et les feuillets du manuscrit qui contenaient les développements quatre à sept ont disparu. L'important est qu'on retrouve ici les catégories habituelles des commentaires grammaticaux, auxquelles s'ajoute une étude critique du thème général de l'œuvre [7].

Le *Commentaire au Timée* de ce même Proclus donne d'abord le sujet de l'ouvrage et en explique brièvement l'économie; une page est consacrée à la détermination du *genre littéraire* (εἶδος); on traite ensuite des personnages et de l'occasion du dialogue. Proclus résume alors ce qu'il vient de faire: «j'ai dit le *but* (σκοπός) du dialogue et combien noble, j'ai parlé du *plan* (οἰκονόμια), j'ai montré le merveilleux mélange que constitue sa *forme littéraire* (χαρακτήρ), j'ai rappelé toutes les *circonstances* (ὑπόθεσις) de l'entretien, j'ai marqué en particulier, touchant les *personnages* (πρόσωπα), combien ils sont appropriés au présent discours: il siérait donc maintenant de passer au texte (τὴν λέξιν) lui-même et d'examiner chaque phrase dans la mesure de mes forces...» [8].

---

ce qui pourrait expliquer l'attention qu'il porte au genre, au sujet, et aux personnages.

[7] Proclus, *In rem. p.* Kroll 1, 5-7 = Fest. 1, p. 21-23 et n. 2 p. 23.

[8] Proclus, *In Tim.* D. 1, 9, 25-31 = Fest. 1, p. 35; nous corrigeons la traduction du P. Festugière sur un point: il traduit ἑκαστά par «chaque mot», ce qui conviendrait à un commentaire grammatical *ad verbum*; nous

Mais, auparavant, il introduit un long exposé sur ce qu'est la *Nature* (φύσις) puisque tel est le sujet du *Timée* et que ce mot prête à confusion [9]. Nous retrouvons donc les trois premiers points du prologue de la *République* augmentés encore une fois d'un exposé sur le *sujet* même du texte commenté. Il faut se souvenir ici que Proclus s'inspire du *Commentaire au Timée* de Porphyre (qui est la source principale de Macrobe). Peut-être suit-il précisément ici le prologue de Porphyre? C'est vraisemblable, encore qu'on ne puisse pas en apporter la preuve [10].

Calcidius qui, dans son *Commentaire au Timée*, utilise aussi le commentaire de Porphyre, commence par une déclaration préliminaire sur les difficultés qui attendent le lecteur de Platon et qui justifient ses propres explications (chapitre 1 à 4); au chapitre 5 il étudie brièvement les circonstances, au chapitre 6 les personnages et le propos de l'auteur; enfin, il donne l'*ordinatio librorum* (chapitre 7) et passe directement à l'explication du texte [11].

Ces quelques exemples tirés d'ouvrages assez proches par l'époque et par l'esprit de celui de Macrobe nous montrent que le commentaire philosophique s'ouvrait par une introduction analogue à celle des commentaires grammaticaux: on y trouvait, rapidement expédiées, les catégories rhétoriques du genre, du lieu, des circonstances et des personnages; seule la catégorie du but (σκοπός) pouvait amener un exposé préliminaire d'une certaine ampleur sur un caractère propre à l'œuvre elle-même.

Le commentaire proprement dit

En revanche, l'*explanatio* philosophique est radicalement différente de celle du commentaire grammatical: on ne commente plus

---

préférons rendre par «chaque phrase» puisqu'il s'agit d'un commentaire philosophique.

[9] Proclus, *In Tim.* D. 1, 9, 32-14, 1 = Fest. p. 35-40.

[10] A. R. Sodano (*Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Naples, 1964) ne cite aucun passage du prologue dans ses fragments. P. Courcelle (*L.G.* p. 270-271) rappelle que Porphyre ne connaissait que les prolégomènes en 2 ou 3 points, et que, plus tard, Proclus et Ammonius distingueront jusqu'à 6 ou 7 points. Macrobe, comme Porphyre, s'en tient au commentaire de type classique. Sur l'introduction du commentaire philosophique, cf. Rabe, *Prolegomenon sylloge*, Leipzig, 1931, p. 6-7.

[11] Calcidius, *Comm. in Platonis Tim.* ed. J. H. Waszink, p. 57-61.

des mots ou des groupes de mots élémentaires, mais une phrase complète ou même un petit paragraphe. Cela ne veut pas dire que le commentateur essaie de donner une vue synthétique de l'ouvrage qu'il suit pas à pas; mais en renonçant à la manière «atomistique» des grammairiens, il s'intéresse un peu plus au sens de ce qu'il lit. Il procède toujours plus ou moins ainsi: il cite d'abord une phrase de longueur variable (selon qu'elle est moins ou plus riche de sens) et il s'efforce d'éclaircir les obscurités qu'elle présente; au besoin, il explique un mot délicat ou précise une notion difficile (surtout lorsque le texte fait appel à des connaissances scientifiques et techniques); mais le sens *global* de la phrase n'est jamais perdu de vue: pour l'élucider, le commentateur peut entamer un long exposé préliminaire qu'il estime nécessaire à la compréhension du texte. Ainsi Calcidius, abordant le passage célèbre du *Timée* 36 a-d, où le démiurge partage le monde selon des proportions harmoniques, donne d'abord quelques explications astronomiques «pour que même les gens ignorants en astronomie puissent avancer (avec nous)»[12]. On peut aussi dévoiler au lecteur stupéfait les merveilleuses implications d'un simple énoncé de quelques mots: quand l'Africain annonce à son petit-fils les dangers qu'il courra à l'âge de cinquante six ans, Cicéron lui fait évoquer cet âge de la manière poétique suivante: «quand ta vie aura sept fois huit fois vu le soleil s'avancer sur sa courbe et revenir, et que ces deux nombres, qui l'un et l'autre, chacun pour des raisons différentes, sont regardés comme parfaits, auront... réalisé le total que les destins t'assignent...»[13]. Cela suffit pour que Favonius Eulogius se lance dans une cascade de développements arithmologiques qui occupent tout le premier livre de son commentaire[14]; et Macrobe ne sera pas en reste, comme nous le verrons, car ses propres explications arithmologiques occupent dix neuf pages de l'édition Willis sur cent cinquante quatre, soit près d'un huitième du commentaire entier[15].

---

[12] *Comm.* 59, Waszink p. 106.

[13] *Somn. Scip.* 2, 12, trad. Boyancé, p. 19.

[14] C'est à dire la moitié de l'ouvrage, le second livre étant consacré exclusivement à la musique.

[15] *In Somn.* 1, 5, 3-6, 83.

Le long traité *De silva* auquel Calcidius consacre quarante cinq chapitres est provoqué par la paraphrase d'une page du *Timée* qui occupe six chapitres seulement [16]. On pourrait multiplier les exemples: le commentaire philosophique est un genre très libre qui permet à partir d'une phrase (et non d'un mot ou deux, comme pour le commentaire grammatical) soit de paraphraser simplement le texte, soit, pour l'éclaircir d'explications préliminaires ou l'ouvrir sur des perspectives nouvelles, d'aborder une longue digression qui peut prendre l'allure d'un véritable traité [17].

Le corollaire d'une telle liberté, c'est que le commentaire peut être écrit dans un tout autre esprit que l'œuvre commentée: toutes les formes du Platonisme, du Moyen-Platonisme et du Néo-Platonisme se retrouvent ainsi dans les commentaires au *Timée* et à la *République* [18]. Et que dire des commentateurs aristotéliciens de Platon auxquels répondent les commentateurs platoniciens d'Aristote [19]? De Marx à Althusser la distance est moins grande que d'Aristote à Boèce: il fallait aussi «apprendre à lire Aristote»...

Si nous voulons à notre tour déterminer le *dessein* (σκοπός) d'un commentateur, ce n'est certes pas l'œuvre qu'il a choisi de commenter qui nous renseignera... Tout au plus pourra-t-on déceler *une* intention de l'auteur dans ce choix [20].

---

[16] Le commentaire du *Timée* 47e-49a tient dans les chapitres 268-274, le traité *De silva* dans les chapitres 275-320; sur la structure de ce traité, cf. J. C. M. van Winden, *Calcidius on Matter, His Doctrine and Sources, a Chapter in the History of Platonism*, Leiden, 1965, p. 24 sq.

[17] Il faut ajouter à cela la digression qui fait l'historique des différentes gloses; les œuvres de Platon ou d'Aristote ont été tellement commentées que le dernier commentateur rappelle tout ce qui a été dit par ses prédécesseurs avant d'apporter sa propre pierre à l'édifice. Proclus offre un exemple typique de cette manière: «Porphyre», «le divin Jamblique», «mon maître Syrianus» etc... Macrobe ne cite pas de prédécesseurs; il ne renonce pas, pourtant, à évoquer parfois les opinions successives des philosophes, mais à propos d'une question, et non à propos du texte.

[18] Le *Timée* a été commenté par le péripatéticien Adraste, par le moyen stoïcien Posidonius, par les néo-platoniciens Porphyre, Proclus, etc... pour ne citer que les plus connus.

[19] Par exemple le *Commentaire aux Catégories d'Aristote* de Porphyre (ed. A. Busse, *CAG*, 4, 1, 1887), tellement lu par les néo-platoniciens latins.

[20] Nous laissons de côté le genre du *tractatus* ou de l'*enarratio* des textes bibliques; les influences s'y croisent: du *pesher* juif au commentaire philosophique, en passant par le commentaire grammatical. Mais une différence

Cela dit, voyons comment Macrobe a conçu son *Commentaire au Songe de Scipion.*

Le préambule du Commentaire au Songe de Scipion

L'introduction de Macrobe est relativement longue: quatre chapitres du livre I, soit quatorze pages de l'édition Willis (un onzième du total); comparé à la demi page dans laquelle est expédiée la conclusion, c'est beaucoup. Il est vrai que le sujet appelait plusieurs développements préliminaires: une comparaison entre la *République* de Platon et celle de Cicéron d'où est extrait le *Songe de Scipion* [21], un exposé des critiques épicuriennes visant l'emploi du mythe en philosophie [22] et la réplique de Macrobe [23]; un autre chapitre analyse les différentes sortes de songes en général et celle du songe de Scipion en particulier [24]. Après avoir ainsi dégagé le terrain, Macrobe aborde enfin au chapitre 4 l'introduction proprement dite: quel est le but, *propositum*, «que les Grecs appellent σκοπός», du *Songe de Scipion*? Une phrase suffit pour répondre à cette question qui a déjà été traitée lorsqu'on a comparé Platon et Cicéron: «comme nous l'avons déjà établi au début de notre propos, (le dessein de l'auteur est) de nous enseigner que les âmes de ceux qui ont bien mérité de la patrie, un fois sorties du corps, retournent au ciel et là jouissent d'une béatitude sans fin» [25]. Quel est le *lieu*? C'est cette partie du ciel où Scipion a été transporté en songe, à savoir la Voie Lactée [26]; les *circonstances* et les *person-*

---

capitale saute aux yeux: le commentateur chrétien a pour exigence absolue de ne pas trahir le texte sacré (même s'il le fait inconsciemment): cf. H.I. Marrou, *Saint Augustin*. . . p. 469 sq.

[21] *In Somn.* 1, 1, 1-9.

[22] *Ibid.* 1, 2, 1-6.

[23] *Ibid.* 1, 2, 7-21.

[24] *Ibid.* 1, 9.

[25] *Ibid.* 1, 4, 1: . . . *sicut jam in principio hujus sermonis adstruximus, ut animas bene de re publica meritorum post corpora caelo reddi et illic frui beatitatis perpetuitate nos doceat*. . .; l'allusion au σκοπός doit provenir de Porphyre, *In rem p.* que Macrobe cite abondamment ici; cf. Proclus, *In rem p.* K. 1, 6, 1-4 = F. 1, p. 22: «Premièrement, quel peut bien être le but (σκοπός): or ce but, il faut l'établir sûrement, en conformité avec les règles que je sais avoir souvent énoncées, touchant la découverte des buts dans les dialogues platoniciens».

[26] *In Somn.* 1, 4, 3-5: facon de procéder très caractéristique; cette Voie Lactée donnera lieu à des développements considérables — et *extra causam* —

nages font l'objet d'une simple paraphrase entrecoupée de citations [27].

Au début du chapitre 5, une longue phrase reprend en la résumant toute l'argumentation du préambule; nous en donnons ici une analyse schématique, car elle est très typique de la manière de Macrobe.

In Somn. I, 5, 1

Sed jam quoniam inter libros quos *de republica Cicero* quosque prius *Plato* scripserit, quae *differentia* quae *similitudo* habeatur expressimus,	(Platon/Cicéron: I, 1, 1-7)
et cur operi suo vel Plato *Eris indicium,* vel Cicero *somnium Scipionis* adsciverit,	(Er/Scipion: I, 1, 7-9)
quidve sit *ab Epicureis objectum Platoni,* vel quemadmodum debilis *calumnia refellatur*	(critiques de Colotès: I, 2, 1-5)
et quibus tractatibus *philosophi admisceant* vel a quibus penitus *excludant fabulosa* rettulimus,	(utilisation du mythe par les philosophes: I, 2, 6-21)
adjecimusque post haec necessario *genera omnium imaginum quaeque falso quae vero* videntur in somnis	(songes vrais/songes faux: I, 3, 1-11)
ipsasque distinximus *species somniorum ad quas Africani somnium* constare referri, et si *Scipioni convenerit* talia somniare, et de *geminis somnii portis* quae fuerit a veteribus expressa sententia	(le genre du songe de Scipion, convenance, localisation: I, 3, 12-20)
super his omnibus *ipsius somnii* de quo loquimur *mentem propositumque* signavimus	(le dessein du songe: I, 4, 1-4)

---

mais ici Macrobe ne fait que répondre à la question du *lieu*; il se borne à une explication grammaticale, la longue périphrase «*in hunc coetum eorum qui jam vixere et corpore laxati illum incolunt locum*» significans γαλαξίαν; et il ajoute: ... *et de hoc quidem* γαλαξίᾳ *cum de circulis loquemur plenius disseremus,* ce qui renvoie à *In Somn.* 1, 15.

[27] *Ibid.* 1, 4, 2-3.

et *partem caeli* evidenter expressimus in qua *sibi* Scipio per quietem haec vel vidisse visus est vel audisse quae rettulit,	(le lieu: I, 4-5)
nunc jam *discutienda* nobis sunt *ipsius somnii verba*, non omnia sed ut quaeque videbuntur digna quaesitu.	(annonce de l'*explanatio*)

Au début du chapitre 4, Macrobe avait déjà résumé de façon analogue les trois chapitres précédents: «Après avoir traité des genres et des modes (des songes) auxquels se rapporte le songe de Scipion, nous essaierons maintenant de découvrir le sens même du songe et son dessein (que les Grecs appellent σκοπός) avant d'en étudier le texte proprement dit» [28]. Le souci didactique de l'auteur, un goût déjà scolastique pour les divisions bien articulées et plusieurs fois rappelées apparaît ainsi nettement dès l'introduction; le passage de chaque partie à la suivante est fortement souligné par le rappel de ce qui précède et l'annonce de ce qui suit et finalement le schéma tout entier de l'introduction est repris dans cette seule longue phrase du chapitre 5. Nous retrouverons tout au long du *Commentaire* ces sortes de pauses dans lesquelles Macrobe résume avec concision et netteté l'acquis de son argumentation et annonce ce qui lui reste encore à exposer [29]. Son paragraphe final n'est pas ce que nous appellerions une conclusion; ce n'est qu'une dernière reprise de l'articulation générale du commentaire qui lui permet simplement d'affirmer que le *Songe de Scipion* offre un *compendium* de toute la philosophie et qu'il n'est donc pas d'œuvre plus parfaite, puisque son commentateur a été amené à parcourir tous les domaines de la «philosophie morale, naturelle et rationnelle» [30].

Si Macrobe a vraiment écrit pour l'instruction de son jeune fils, on ne peut nier qu'il fasse preuve de qualités pédagogiques: il ne se perd pas dans ses digressions et retrouve toujours le fil conducteur de son développement, quitte à insister un peu lourdement sur la distribution des différentes parties de son commentaire.

---

[28] *Ibid.* 1, 4, 1: *Tractatis generibus et modis ad quos somnium Scipionis refertur, nunc ipsam ejusdem somnii mentem ipsumque propositum, quem Graeci* σκοπόν *vocant, antequam verba inspiciantur, temptemus aperire. . .*

[29] Cf. *In Somn.* 1, 11, 10; 1, 20, 25; 2, 1, 1; 2, 2, 23; 2, 6, 1; 2, 12, 2-5; etc...

[30] *Ibid.* 2, 17, 17: *Vere igitur pronuntiandum est nihil hoc opere perfectius, quo universa philosophiae continetur integritas.*

Jetons maintenant un coup d'œil sur les grands thèmes de cette introduction. Nous avons vu que la nouveauté du sujet donne ici plus de liberté au commentateur, qui laisse peut-être mieux apparaître son dessein.

Platon et Cicéron

En ouvrant sa préface par une comparaison entre Platon et Cicéron, Macrobe ne se livre pas seulement au petit jeu familier des rhéteurs: quelles sont les différences et quelles sont les ressemblances entre les deux Républiques[31]? Il apporte aussi une consécration suprême à Cicéron, en élevant le philosophe latin à la même hauteur que le penseur athénien, maître incontesté de toute sagesse[32]. La critique de la fin du XIXe siècle qui, en Allemagne, s'est appliquée à montrer que le *Commentaire au Songe de Scipion* n'est qu'un plagiat d'un commentaire grec au *Timée* (ce qui est inexact, comme nous le verrons) a négligé ce qui était, aux yeux de Macrobe même, son dessein original: montrer que toute la science grecque et toute la sagesse philosophique (entendons: le Néo-Platonisme), en un mot l'*universa philosophiae integritas*[33], se retrouve dans la fiction philosophique de Cicéron, pourvu qu'on sache l'y découvrir par une lecture attentive. Tel est le sens de ce parallèle entre Platon et Cicéron que Macrobe a mis en tête de son commentaire.

Il est vraisemblable qu'il a dû exister d'autres commentaires du *Songe de Scipion*; ce morceau de bravoure où se trouvait évoquée avec une imagination somptueuse l'immortalité astrale, bien plus chère encore aux hommes de l'Antiquité tardive qu'aux contemporains de Cicéron, ne pouvait laisser indifférents les lecteurs et commentateurs du philosophe romain. Mais seul le traité de Favonius Eulogius est parvenu jusqu'à nous; on est frappé de l'extraordinaire sécheresse de ce commentaire qui se borne finalement à des explications arithmétiques et musicales élémentaires; ces prolégomènes à la lecture du *Songe de Scipion* sont évidemment très loin d'épuiser la richesse de son contenu. Nous laissons de côté pour l'instant la question des rapports entre Favonius et Macrobe [34]; Favonius est, comme il le dit lui-même, un rhéteur; son ouvrage n'est pas un commentaire grammatical; ce n'est pas un commentaire philosophique; ce n'est d'ailleurs pas un commentaire du tout; le titre de *disputatio* que lui donnent les manuscrits est assez vague pour recouvrir n'importe quel exposé de connaissances préliminaires à la lecture du *Songe* [35].

---

[31] Réponse: les différences sont que l'un fixe les principes de la République et que l'autre la décrit; que l'un établit ce qu'elle devrait être, et que l'autre explique comment elle a été instituée par les ancêtres; la ressemblance est conservée en ce que l'un et l'autre concluent leur œuvre par une description du monde céleste et du sort qui attend les âmes après la mort. (*In Somn.* 1, 1, 1-9); sur la signification de la «différence», cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville*, 1, 38-40.

[32] Sur Platon, Plotin, etc. . . cf. *infra* p. 585, 590, 598 etc.

[33] *In Somn.* 2, 17, 17.

Son introduction nous montre en tout cas que la comparaison entre les deux *Républiques* s'imposait au lecteur cultivé [36]; et nous verrons que Macrobe fait appel plusieurs fois à un commentaire grec de la *République* de Platon; toutefois, sa source essentielle reste le *Commentaire au Timée* de Porphyre, qui traite bien une matière identique, mais dans une optique toute différente. On ne sait pas ce qu'ont été les prédécesseurs de Macrobe, mais on peut admettre que l'idée de retrouver dans le *Songe de Scipion* la somme de connaissances qui se trouve dans le *Timée* (ou — pour être plus exact — qu'y ont trouvée les innombrables commentateurs) constitue en soi un dessein nouveau.

Macrobe a-t-il eu cette idée de lui-même, ou l'a-t-il empruntée à quelque devancier? Il serait oiseux de tenter d'apporter une réponse à une question qui est insoluble [37]. Retenons seulement que, plus Macrobe démarque servilement un commentaire au *Timée*, mieux il atteint son but, puisqu'il montre ainsi que tout ce qu'on dit du *Timée* peut être dit du *Songe de Scipion* et que la théologie de Cicéron s'accorde avec celle de Platon, ce qui est son postulat fondamental[38].

---

[34] Question qui n'a guère fait de progrès: les ouvrages sont trop dissemblables. P. Courcelle note avec raison (*L.G.* p. 195 n. 4) que Favonius Eulogius «qui a quelques notions des théories platoniciennes, paraît écrire son commentaire surtout d'après des sources latines», ce qui n'est pas le cas de Macrobe.

[35] Ce qu'avait fait en grand Théon de Smyrne, *Des connaissances mathématiques utiles à la lecture de Platon*, éd. Hiller, Teubner 1878.

[36] Point n'est besoin de supposer une source commune, comme le suggère, très prudemment d'ailleurs, P. Courcelle (*L.G.* p. 23, n. 1); il eût fallu être totalement inculte pour ne pas songer à la *République* de Platon en lisant celle de Cicéron.

[37] A moins de poser systématiquement que Macrobe n'innove jamais

On peut même remarquer que sur un point Macrobe donne l'avantage à Cicéron: terminant sa *République*, à l'exemple de Platon, par une fable qui décrit de façon imagée le sort des âmes après la mort, il a su prévenir les sarcasmes des ignorants en imaginant que Scipion a cette révélation au cours d'un songe, ce qui est tout naturel; au lieu que Platon, de façon peu croyable, a fait ressusciter le Pamphylien après douze jours passés chez les morts[39].

Une théorie du mythe

Macrobe entame ici deux importants développements, l'un sur le rôle du mythe en philosophie, l'autre sur les différentes sortes de songes[40]. Ces deux digressions se justifient, puisqu'il s'agit de définir le «genre littéraire» (εἶδος) dont relève le récit de Scipion placé par Cicéron à la fin de sa *République*: c'est un *mythe* qui emprunte la forme d'un *songe*. Le premier point fait l'objet du chapitre 2 du premier livre.

Colotès

La manière dont procède Macrobe est assez révélatrice des sources qu'il utilise et de l'emploi qu'il en fait. Au lieu de commencer par expliquer et par justifier l'utilisation du mythe dans les ouvrages philosophiques, il s'en prend d'abord aux mauvais plaisants qui ont raillé Platon d'avoir recouru à la fable dans un ouvrage sérieux comme la *République*, et c'est en répondant à leurs objections qu'il établira du même coup la légitimité des révélations fabuleuses du *Songe de Scipion*[41].

---

et qu'il est toujours tributaire d'une source, position extrême et injustifiée de la *Quellenforschung*.

[38] Cf. *infra* p. 169.

[39] Il n'est pas impossible qu'il y ait là une pointe malicieuse à l'égard des chrétiens qui nous présentent la résurrection du Christ comme une chose *vraie*.

[40] Sur le mythe, *In Somn.* 1, 2; sur les songes, *ibid.* 1, 3.

[41] *Ibid.* 1, 2, 2: . . . *dicemus igitur et quos in tantum philosophum referat,*

Qui sont ces mauvais plaisants, sinon la secte des Epicuriens «qu'une erreur constante détourne toujours de la vérité et qui tient pour ridicule ce qu'elle ignore»[42]? Parmi eux s'est distingué Colotès, qui, entre autres injures et calomnies, a couvert de ses sarcasmes la *République* de Platon. Ce Colotès est un des tout premiers disciples d'Epicure; il n'a jamais eu bonne presse parmi les Platoniciens et les Stoïciens. Plutarque a composé contre lui un *adversus Coloten* qui nous est parvenu[43]. A l'époque où écrit Macrobe, il y a longtemps que les Epicuriens ont perdu tout crédit et toute audience, sinon toute existence: le sectateur d'Epicure ne joue plus que le rôle du «méchant» que les «bons» peuvent se permettre de rosser à la satisfaction du lecteur[44]. Il paraîtrait donc étonnant de commencer une justification du mythe platonicien par la réfutation des arguments de ce personnage, si une tradition, peut-être vieille de six siècles déjà, n'avait, dans tous les commentaires à la *République*, conservé le nom de cet énergumène et voué à la vindicte publique ce «Zoïle» de Platon.

On retrouve dans le *Commentaire sur la République* de Proclus une bonne partie des arguments avancés par Macrobe; les parallèles textuels relevés par K. Mras sont éloquents[45]; or, Proclus

---

quandam censurae exercuisse levitatem, quisve eorum etiam scriptam reliquerit accusationem, et postremo quid pro ea dumtaxat parte quae huic operi necessaria est responderi conveniat objectis. Quibus, quod factu facile est, enervatis jam quicquid vel contra Ciceronis opinionem etiam in Scipionis somnium seu jaculatus est umquam morsus livoris seu forte jaculabitur dissolutum erit.

[42] *Ibid.* 1, 2, 3: *Epicureorum tota factio aequo semper errore a vero devia et illa aestimans ridenda quae nesciat. . .*

[43] Sur Colotès, cf. von Arnim, art. *Kolotes* dans *P.W.* 11, 1 (1922) p. 1120-1122, et surtout, pour notre sujet, l'article de W. Cronert, *Kolotes und Menedemos* (*Stud.* 2 Paleographie. u. Papyruskunde VI, Leipzig, 1906).

[44] L'épicurisme est de plus en plus discrédité sous l'Empire: Lucrèce est un cas à part; le Poète est sauvé de l'oubli qu'aurait dû connaître le Philosophe. Cf. *infra* p. 278-279 et 285-286.

[45] Nous renvoyons à l'article: K. Mras, *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr., SPAW Phil. Hist. Klass.* 1933, p. 232-288, et aux parallèles qu'il établit (p. 236-237) entre Macrobe, *In Somn.* 1, 24 sq. et Proclus, *In rem p.* K. 2, p. 105-108 = F. 3, p. 47-50 (et la n. 1, F. p. 48, qui résume très bien les arguments de Colotès et la réplique de Porphyre); accord de P. Courcelle, *L.G.* p. 23. Sur cette théorie du mythe, cf. A. Sodano, *Porfirio commentatore di Platone, Entretiens sur l'Antiq. class.* t. 12, 1965, p. 195-223.

reconnaît qu'il suit ici la tradition des grands commentateurs, Numénius, Albinus, Gaïus, etc, mais surtout Porphyre «que je déclare avoir été plus que tous parfait exégète des vérités cachées dans le mythe»[46]. L'ordre des arguments est pratiquement le même chez Macrobe et chez Proclus. On peut donc tenir pour acquise la conclusion de Mras: leur source commune est le *Commentaire à la République* de Porphyre (qui est également la source du chapitre 3 de Macrobe comme nous allons le voir).

Ainsi, pour expliquer et justifier un procédé littéraire du philosophe latin auquel il consacre son commentaire, Macrobe recourt à un commentaire grec de Platon qu'il suit jusque dans l'ordre des arguments. Il ne saurait mieux manifester son propos, qui est de mettre sur le même plan la philosophie de Cicéron et celle de Platon: tout ce qui porte tort à l'un porte tort à l'autre et tout ce qui défend l'un défend l'autre!

Les songes

Cicéron conclut donc sa *République* par une fiction, traitant d'un sujet *vrai*, dans un but d'*édification morale*, et en observant la *décence*. Mais cela n'est pas encore suffisant pour définir avec précision le *genre littéraire* (εἶδος) du *Songe de Scipion*: «Après ces préliminaires et avant de traiter du texte même du *Songe*, nous devons d'abord décrire combien de sortes de songes les Anciens ont observées, pour faire entrer dans des règles et des définitions les fantaisies des images qui apparaissent de façon confuse à la vision de ceux qui dorment; ainsi verra-t-on clairement à quel genre de ces songes correspond celui dont nous discutons ici»[47]. Cette classification des songes a connu une fortune exceptionnelle au moyen-âge et a contribué à la popularité du *Commentaire* de Macrobe[48]. Un autre traité a joui d'une faveur analogue, l'*Onirocriton* d'Artémidore, écrivain du IIe siècle après Jésus-

---

[46] Proclus, *In rem p.* K. 2, 96, 13-14 = F. 3, p. 40.

[47] *In Somn.* 1, 3, 1: *His praelibatis antequam ipsa somnii verba tractemus, prius quot somniandi modos observatio deprehenderit cum licentiam figurarum, quae passim quiescentibus ingeruntur, sub definitionem ac regulam vetustas mitteret, edisseramus, ut cui eorum generi somnium quo de agimus adplicandum sit innotescat.*

[48] Cf. par exemple Jean de Salisbury, *Policr.* 2, 15, 429A.

Christ [49]; une comparaison entre les deux ouvrages montre trop de différences entre eux pour qu'Artémidore ait pu servir de source directe à Macrobe: tout au plus pourraient-ils remonter à une source commune [50].

Quelle est la source immédiate de Macrobe? Celui-ci cite les *Quaestiones homericae* de Porphyre [51] à l'occasion d'un vers de l'*Iliade*; mais ce n'est pas la source essentielle; la plus grande partie du développement est empruntée une fois de plus au *Commentaire sur la République* du même Porphyre, comme l'a démontré P. Courcelle [52]. Ainsi la matière du *Songe* conduisait Macrobe à utiliser les commentaires sur le *Timée*, mais l'étude du genre littéraire que doit contenir toute introduction l'orientait naturellement vers les commentaires sur la *République* (de Platon), puisque les titres des ouvrages de Cicéron et de Platon sont identiques et qu'ils se concluent tous deux par une fiction analogue.

Or Macrobe, qui est un «compilateur et non un plagiaire» [53], sait utiliser dans l'œuvre abondante de Porphyre ce qui lui convient. P. Courcelle n'a pas tort lorsqu'il évoque «la possibilité que Porphyre ait traité des songes à la fois dans son *Commentaire sur la République* et dans ses *Quaestiones homericae*» [54]; Macrobe a peut-être eu en mains les deux traités, mais il est évident que les explications données par Porphyre à propos du mythe d'Er convenaient mieux au commentateur du *Songe de Scipion*. En tout cas, la doctrine des songes exposée par Macrobe est bien celle de Porphyre [55].

Une fois les différentes sortes de songes définies et classées, Macrobe revient au *Songe de Scipion*, qui se caractérise alors très facilement: il embrasse à lui seul les trois genres du songe (puisqu'il est à la fois *oracle, vision,* et *songe*) et les cinq espèces du genre: il est *personnel* à Emilien; accessoirement, il lui est aussi *étranger*, il est *commun*, il intéresse la *chose publique* et enfin, il est *général* [56]. Etudiant alors la *convenance* des personnages, Macrobe montre que ce songe convient parfaitement à Scipion Emilien puisqu'il sera plus tard un chef d'état, comme l'était Agamemnon dont Homère évoque le rêve [57]. Ce point particulier (le rêve d'un gouvernant) appelle la citation des *Quaestiones homericae,* mais tous les traités concernant les songes appelaient aussi une allusion au rêve d'Agamemnon [58] et Porphyre devait citer Homère dans son *Commentaire sur la République* aussi bien que dans ses *Quaestiones homericae.*

---

[49] Ed. Hercher, Leipzig 1864.

[50] Qui serait — encore! — Posidonius; cf. Claes Blum, *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, Uppsala 1936, p. 57-60.

[51] Il s'agit bien des *Quaest. Hom.* (Mras, *op. cit.* p. 238) et non du *De Homeri Philosophia*, comme le pensait Schrader, *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliad. pertinent. reliquiae*, Leipzig, 1880-1882, p. 352.

[52] P. Courcelle, *L.G.* p. 24, n. 2.

[53] *Ibid.* p. 21: excellente formule sur laquelle nous reviendrons plus loin.

[54] *Ibid.* p. 24, n. 2.

[55] Sur la doctrine des songes selon Macrobe, nous reviendrons ultérieurement.

Les amateurs d'oniromancie ou de psychologie freudienne seront ici déçus: Macrobe ne nous apprend rien des mystères du destin et de l'âme humaine sur lesquels le rêve peut jeter une brève lueur! Son argumentation s'arrête au niveau de la rhétorique; il s'agit pour lui de faire entrer le *Songe de Scipion* dans les schémas de l'Ecole, ce qui nous paraît futile, mais le réjouit infiniment en lui montrant une fois de plus l'inépuisable richesse d'un texte de Cicéron qui embrasse trois genres et cinq espèces à lui tout seul.

---

[56] In Somn. I, 3, 12-13: ... *et* tria *illa quae sola probabilia sunt* genera *principalitatis amplectitur, et* omnes *ipsius* somnii species *attingit. Est enim* oraculum *quia Paulus et Africanus uterque parens, sancti gravesque ambo nec alieni a sacerdotio, quid illi eventurum esset denuntiaverunt; est* visio *quia loca ipsa in quibus post corpus vel qualis futurus esset aspexit; est* somnium *quia rerum quae illi narratae sunt altitudo tecta profunditate prudentiae non potest nobis nisi scientia interpretationis aperiri. Ad ipsius quoque somnii species omnes refertur. Est* proprium *quia ad supera ipse perductus est et de se futura cognovit; est* alienum *quod quem statum aliorum animae sortitae sint deprehendit;* commune *quod eadem loca tam sibi quam ceteris ejusdem meriti didicit praeparari;* publicum *quod victoriam patriae et Carthaginis interitum et Capitolinum triumphum ac sollicitudinem futurae seditionis agnovit;* generale *quod caelum caelique circulos conversionisque concentum, vivo adhuc homini nova et incognita, stellarum etiam ac luminum motus terraeque omnis situm suspiciendo vel despiciendo concepit...*

[57] *In Somn.* I, 3, 15.

[58] Point n'est donc besoin d'aller chercher la source de cette allusion dans les *Quaest. Hom.* comme le fait Mras (p. 251), alors que le contexte tout entier vient manifestement du *Commentaire sur la République*; nous approuvons entièrement l'argumentation de P. Courcelle (*L.G.* p. 23 n. 6). Nous verrons de même l'allusion au *Timée* 36 a-b (sur la création mathématique de l'âme) se retrouver simultanément dans les traités d'arithmologie, dans les traités d'harmonie et dans les commentaires au *Timée.*

Conclusion

L'introduction de Macrobe, quant au *genre littéraire* (faisons lui subir à notre tour le traitement qu'il inflige à Cicéron!) est très classique, encore qu'un peu longue; on y retrouve les mêmes distinctions que dans les commentaires grammaticaux ou philosophiques qui, sur ce point, sont assez semblables. Quant au *dessein* (σκοπός) de l'auteur, elle est plus significative: Macrobe y affirme l'égale autorité de Cicéron et de Platon, la richesse du *Songe de Scipion*; il défend avec énergie une conception platonicienne du mythe qui est le pendant philosophique des longs développements allégoriques des *Saturnales* [59]. Enfin, quant à la *manière* de l'écrivain, cette introduction n'est pas moins révélatrice: Macrobe se sert abondamment de ses sources, mais sans servilité; Porphyre est son maître incontesté, mais il utilise *plusieurs* ouvrages de lui, et ce faisant il n'oublie ni l'ouvrage qu'il commente, ni le dessein qu'il se propose. Son souci didactique, un goût pour les distinctions articulées en «tiroirs», une véritable passion pour les résumés synoptiques de ses propres développements annoncent déjà chez lui le précurseur des scolastiques que nous aurons plus d'une fois l'occasion de reconnaître.

L'explanatio

«Et maintenant il nous faut expliquer les propos mêmes du *Songe*, non pas dans leur totalité, mais selon qu'ils nous paraîtront dignes de notre recherche» [60]. C'est par ces mots que Macrobe ouvre le commentaire textuel proprement dit. L'expression *ipsius somnii verba* ne doit pas abuser: le commentaire n'est pas un commentaire grammatical *ad verbum*. Macrobe cite d'abord une ou deux phrases du texte de Cicéron, parfois même un passage assez long [61]; la citation est souvent d'autant plus longue que le commentateur n'a pas grand' chose à dire ou qu'il ne doit commenter qu'une expression ou deux d'une longue citation [62]. Si l'on se réfère aux commentaires de Proclus (qui peuvent nous donner idée de ce que devaient être ceux de son «maître» Porphyre), on constate que les commentateurs de Platon disséquaient son texte avec une minutie plus grande; il est vrai qu'après huit ou dix siècles d'exégèse, ce n'est plus à la loupe mais au microscope que le *Timée* ou la *République* sont analysés. . .

---

[59] Avec des réserves parallèles: absurdité du mythe de Kronos (*Sat.* 1, 8, 6) — impossibilité pour le mythe de toucher le niveau du νοῦς (*In Somn.* 1, 2, 14-16).

[60] *In Somn.* 1, 5, 1: . . . *nunc jam discutienda nobis sunt ipsius somnii verba, non omnia sed ut quaeque videbuntur digna quaesitu. . .*

[61] Par exemple en 1, 5, 2 = 9 lignes de l'éd. Willis; en 1, 17, 2-4 = 19 lignes de l'éd. Willis. Cf. tableau des correspondances en Annexe 1.

Comme tous les commentateurs, Macrobe suit l'ordre du texte qu'il explique. Il se trouve que les «révélations» du grand Scipion et de Paul Emile sont assez bien agencées et permettent une disposition équilibrée du commentaire. Voici un tableau des correspondances entre le *Songe de Scipion* et le *Commentaire* de Macrobe (nous donnons la pagination de l'édition Willis pour qu'on puisse se faire une idée des grandeurs relatives). (Annexe I).

Un peu plus du tiers environ du texte de Cicéron n'est ni cité ni commenté [63]. Il s'agit surtout d'éléments de la mise en scène qui n'appellent pas de commentaire philosophique; Macrobe a certainement eu cependant un texte complet sous les yeux, puisque le *Songe de Scipion* se trouve transcrit intégralement dans presque tous les manuscrits [64]. Nous avons donc affaire à un vrai commentaire philosophique et non à un commentaire de grammairien, où l'auteur n'aurait pas omis de traiter des passages purement dramatiques. Le seul de ces passages que commente Macrobe est celui où son aïeul annonce à Scipion quels dangers le menaceront «lorsque (sa) vie aura sept fois huit fois vu le soleil s'avancer sur sa courbe et revenir. . .»; mais nous avons vu que les gloses de Macrobe concernent uniquement les implications arithmologiques que contient cette menace [65].

Proportions

Le *Commentaire* proprement dit (mis à part les quatre chapitres d'introduction) s'étend sur cent cinquante pages de l'édition

---

[62] Par exemple *In Somn.* 1, 4, 2-3 commente en 4 lignes 7 lignes du texte de Cicéron.

[63] Cf. Annexe 1.

[64] Sauf le *Parisinus* 6370 du IXe siècle.

[65] Cf. *supra* p. 152.

Willis, alors que le *Songe de Scipion* occupe neuf pages de cette même édition, dont Macrobe ne cite que cinq pages à peine [66]. On constate qu'à une page de texte correspondent en moyenne trente pages de commentaire. Cette proportion n'a rien de surprenant [67]. Elle laisse à penser dès maintenant qu'on trouvera chez Macrobe plus de choses que n'a pu en suggérer Cicéron dans un texte bien court, si dense soit-il. Dans ce monde des commentateurs tardifs, l'exégèse d'un texte fait toujours penser à la traduction du turc que donne Covielle à Monsieur Jourdain. . .

W. H. Stahl note avec ironie que Cicéron se serait bien amusé s'il avait pu lire la somme de philosophie et de cosmologie néoplatoniciennes que Macrobe prétend tirer d'un texte dont «la signification est claire et simple» [68]. Mais on ne saurait faire grief au commentateur du *Songe de Scipion* d'une liberté que les commentateurs grecs exerçaient à l'égard de leurs modèles depuis fort longtemps, comme nous l'avons vu plus haut [69]. Aux qualités qu'on exige de l'élève, combien de maîtres trouveraient grâce à nos yeux?

La matière du commentaire

Si on laisse de côté quelques explications secondaires, on trouve successivement dans le *Commentaire au Songe de Scipion*: un petit traité d'arithmologie, une dissertation sur les origines célestes de l'âme, une petite cosmologie précédée d'une brève théologie cosmique, puis, au livre II, un court traité de musique (harmonie théorique et harmonie céleste), un aperçu de géographie du globe, une théorie de la grande année, et, derechef, une dissertation sur la nature de l'âme et sur son immortalité. Un bref coup d'œil sur le sommaire donné en annexe fait apparaître l'identité des sujets abordés par Macrobe et par Cicéron (avec les réserves que nous avons déjà faites à propos de l'arithmologie). Sur ce point, le commentateur est fidèle à son modèle. En s'astreignant à suivre l'ordre des développements cicéroniens, il est amené à éloigner aux deux extrémités du premier et du deuxième livre les développements qui ont trait à l'âme; de même les chapitres 10 et 11 du livre II qui se rapportent à la grande année sont séparés de la fin du livre I, consacrée à la cosmologie, par les neuf premiers chapitres du livre II. Cela mis à part, le commentaire se développe assez harmonieusement autour de quatre ou cinq grands thèmes; ce qui revient à dire que le *Songe de Scipion* est bien construit, ce dont il faut féliciter Cicéron lui-même! En revanche, on peut reconnaître à Macrobe le mérite d'avoir su utiliser intelligemment ses sources pour préserver une disposition commandée par son modèle, qui ne se trouve pas nécessairement chez les commentateurs grecs où il puise sa science.

---

[66] Toutes ces proportions sont approximatives et donnent un ordre de grandeur; s'il est facile de comparer exactement le *Commentaire* et le *Songe*, il est plus délicat de préciser exactement quelle partie du *Songe* est citée ou commentée.

[67] Le *Commentaire* de Calcidius (qui va jusqu'à *Tim.* 53 b) donne, contre 40 pages de texte, 290 pages de commentaire (éd. Waszink), soit une proportion de 1 pour 7 (chez Macrobe 1 pour 16 si l'on compare le *Songe* entier au *Commentaire* comme le fait Stahl); mais Proclus, *In Tim.* (17a-44b), offre 1130 pages (éd. Diehl) contre 35 pages (éd. Bréhier): nous retrouvons une proportion analogue (1/40) à celle que nous donnons pour Macrobe en tenant compte des seuls passages du *Songe* qu'il a effectivement commentés (1/30). Il faut tenir compte du fait que le *Commentaire* de Macrobe est une *encyclopédie* de connaissances universelles qu'il prétend retrouver dans le *Songe*. Favonius ne présente que 22 pages (éd. Holder) mais il commente 23 lignes à peine (proportion env. 1/15).

[68] *Ed.* p. 12: «Cicero would have been highly amused at Macrobius' ingenuity in twisting his plain and simple meaning to fit some precise neo-platonic doctrine!»

[69] Cf. *supra* p. 152-153.

En regroupant maintenant les développements disjoints par les nécessités du commentaire, on voit que l'œuvre de Macrobe est consacrée essentiellement à trois des quatre sciences du *quadrivium*: à l'arithmétique (en fait à l'arithmologie) pour dix-neuf pages, à la musique pour quinze pages, à l'astronomie pour trente-quatre pages (quarante, si on inclut la grande année); la géométrie manque (si l'on excepte quelques notations éparses) mais la géographie, que Martianus Capella inclut aussi dans la géométrie [70], occupe quatorze pages; le reste est consacré à l'âme, son origine, sa nature et son immortalité (au total trente-huit pages). Un chapitre isolé est consacré à une théorie des vertus empruntée à Plotin et à Porphyre (I, 8); étant donné le succès qu'il connaitra au moyen-âge, ce chapitre mérite de retenir particulièrement notre attention. Il permet en tout cas à Macrobe d'affirmer qu'on trouve dans le *Songe de Scipion* (donc que le lecteur trouvera dans son *Commentaire*) «les règles morales de la philosophie éthique» [71]. Avec la «philosophie naturelle» (les sciences) et la «philosophie rationnelle» (qui seule permet d'accéder à la connaissance de l'âme, pur incorporel) le cercle est fermé et «rien n'est plus parfait que cet ouvrage qui contient la totalité entière de la philosophie» [72].

---

[70] Abusivement: cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville*, 2, p. 393, qui note qu'elle occupe 114 paragraphes contre 21 pour la géométrie proprement dite.

La forme de l'explanatio

La «manière» du commentateur est très variée; nous l'avons dit: Macrobe commente librement un texte qu'il suit pas à pas. Aussi est-il très difficile de savoir s'il est mené par son sujet ou par sa propre fantaisie; nous verrons qu'il est souvent tributaire aussi de sa source. On peut cependant dès à présent déceler trois «manières» dans son *Commentaire*: tantôt Macrobe se conduit avant tout en exégète attentif qui explique un texte délicat; il éclaire le sens de quelques notions difficiles ou donne la signification d'une phrase obscure; c'est là presqu'un travail de grammairien [73]. Tantôt au contraire, il étudie sous forme de discours suivi une question plus complexe: nous avons alors un véritable petit traité, assez bien composé, qui, pour avoir été suscité par le texte de Cicéron, n'en reste pas moins très indépendant [74]; ici, l'influence de la source doit être déterminante; encore faut-il être prudent [75]; Macrobe peut, tout en la serrant de près, en recomposer les développements à sa manière [76]. Dans les deux cas, le «ton» reste littéraire; la phrase est harmonieuse, et la formule recherchée confère à la pensée une forme plus frappante [77]. Mais un troisième style apparaît dans la fin du livre II; c'est la démonstration logique et rigoureuse faite sous forme de syllogismes s'emboîtant les uns dans les autres avec une sécheresse déjà bien scolastique [78]. Là aussi, il est possible que Macrobe démarque sa source de très près, mais il n'en manifeste pas moins un goût très vif pour ce genre de raisonnement qu'il poursuit pendant près de trois chapitres.

---

[71] *In Somn.* 2, 17, 16: . . . *ethicae philosophiae instituta moralia*. . .

[72] *Ibid.* 2, 17, 17: c'est sur ces mots que s'achève le *Commentaire*.

[73] Par exemple *In Somn.* 1, 4, 2-5; 1, 4, 4-5.

[74] Exemples: *ibid.* 1, 10, 9-12, 18 (sur la localisation des enfers et la descente de l'âme); 2, 1-4 (sur la musique); 2, 13-16 (sur l'immortalité de l'âme).

[75] Cf. les chapitres 11 et 12 du livre 1 traitant de la descente de l'âme; cf. *infra* p. 546 sq.

[76] Un cas instructif est celui du chapitre traitant des vertus, pour lequel nous avons conservé les deux sources de Macrobe: cf. *infra* p. 597 sq.

[77] Cf. P. Henry, *Plotin et l'Occident*. . . p. 178-179.

Par ailleurs, il faut rendre cette justice à Macrobe que, le plus souvent, il ne cherche pas à esquiver les difficultés du texte, même s'il en est réduit à proposer une solution peu satisfaisante, voire plusieurs solutions. Nous verrons plus loin comment il essaie de répondre à de difficiles questions d'astronomie qui dépassent souvent sa compétence [79]. Parfois même la difficulté naît de ses propres postulats: ainsi l'autorité égale qu'il reconnaît à Platon et à Cicéron interdit que ces deux auteurs soient en contradiction, ce qui l'oblige à des prodiges d'ingéniosité pour concilier leurs vues trop évidemment contraires sur l'ordre des planètes [80]. En compensation, il ne renonce pas non plus au plaisir d'enfoncer des portes ouvertes; ses explications géométriques sont de ce point de vue un modèle du genre: pour «dissiper l'obscurité gênante» qui fait obstacle à la compréhension des nombres «pleins», Macrobe nous explique gravement «que les corps solides sont délimités par une surface», que la surface est déterminée par des lignes et les lignes par des points [81].

Inversement, lorsqu'il a épuisé les ressources d'une science de la musique assez rudimentaire, il conclut avec désinvolture qu'il pourrait, comme bien d'autres, multiplier les explications puisées dans les nombreux traités existants, mais que cela ne ferait qu'obscurcir le texte de Cicéron au lieu de l'éclairer. . . [82]. Ne soyons pas trop cruels: la variété des sujets abordés dans le *Songe de Scipion* embarrasse encore aujourd'hui les commentateurs [83]. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous ferons l'inventaire des connaissances scientifiques de Macrobe: reconnaissons pour l'instant qu'il fait un effort méritoire pour se documenter dans des domaines difficiles et variés, où sa compétence était mal affirmée; le moyen-âge s'en contentera bien longtemps [84].

---

[78] Cf. les chapitres 13-16 du livre 2 prouvant l'immortalité de l'âme.

[79] Cf. *infra* p. 435-444.

[80] Cf. *infra* p. 425.

[81] *In Somn.* 1, 5, 6-8: . . . *haec superficies, sicut est corporum terminus, ita lineis terminatur, quas suo nomine* γραμμάς *Graecia nominavit: punctis lineae finiuntur*. . . L'énoncé de ces définitions géométriques le réjouit, car il y revient à plusieurs reprises (1, 12, 5; 2, 11, 24): démonstrations auxquelles Boèce renvoie son lecteur tant il les trouve pertinentes (*In Isagogen Porphyrii commenta CSEL* 48, ed. Brandt 1906, p. 31).

[82] *Ibid.* 2, 4, 12; cf. *infra* p. 353.

Conclusion

Le *Commentaire au Songe de Scipion* est un commentaire *philosophique* conçu sur le modèle des innombrables commentaires *grecs* aux œuvres de Platon et d'Aristote. La forme littéraire de l'ouvrage ne permet pas de déceler l'influence d'un intermédiaire latin, puisque le commentaire philosophique latin est ordinairement bâti sur le modèle grec, autant qu'on puisse le conjecturer d'après Calcidius et Macrobe lui-même. L'introduction du commentaire de Macrobe nous oriente tout de suite vers les deux commentaires de Porphyre (*sur la République* et *sur le Timée*) qui doivent servir de sources à Macrobe comme à Proclus. L'enquête que nous mènerons sur le fond pourra seule confirmer ou nuancer cette première impression.

Ce «genre littéraire» du commentaire est un genre très souple où l'on peut seulement discerner quelques éléments fixes: une certaine forme d'introduction, une exégèse qui suit le texte pas à pas, phrase par phrase, et non mot par mot; le commentateur est libre d'insister sur tel ou tel aspect de son modèle, voire d'esquiver ce qui lui paraît peu important (ou trop difficile — mais alors il ne le dit pas!); enfin l'admiration sans réserve qu'il manifeste à l'égard du philosophe qu'il commente s'accommode curieusement d'une déformation presque constante de la pensée de celui-ci. Au V^e^ siècle, le commentaire d'un texte de Platon ou de Cicéron vise avant tout à montrer que ceux-ci ont enfoui dans leur texte toutes les subtilités, toutes les richesses de la sagesse néo-platonicienne (et bien entendu les éléments d'une science dont les découvertes sont postérieures au siècle de Platon sinon à celui de Cicéron) [85].

---

[83] Cf. le beau commentaire de P. Boyancé, *Etudes sur le Songe de Scipion*, Paris 1936.

[84] «Hélas» — dit W. H. Stahl (*Roman Science*, p. 142 sq.).

[85] Pour Cicéron, cela est plus rare, puisque de son temps la science est déjà parvenue à maturité; elle amorce même son déclin.

Cette distorsion entre le dessein du commentateur et celui de l'auteur n'exclut pas que l'œuvre de ce dernier soit scrutée avec beaucoup de minutie; une subtilité qui rappellerait celle de l'exégèse juive [86] est bien nécessaire pour faire dire à un texte ce que le sens obvie ne dit absolument pas. Cela n'exclut pas non plus que le commentaire soit de temps à autre pertinent; mais qu'il le soit toujours est bien le moindre souci du commentateur...

En un mot le «genre littéraire» du Commentaire, pour autant qu'on puisse parler de «genre», est une forme très libre; aucune de ses exigences ne s'impose absolument et on ne peut s'appuyer sur des critères purement formels pour éclairer ou expliquer telle particularité de la pensée du commentateur. Dans le cas du *symposion,* genre que Macrobe a choisi pour ses *Saturnales,* nous allons voir au contraire que des schémas obligés, des personnages types sont imposés par la tradition avec une telle force que leur omission — ou leur transformation — a presque toujours une signification voulue. De cela, il faudra nous souvenir selon que nous analyserons le contenu du *Commentaire* ou celui des *Saturnales.*

---

[86] Mais il n'y a bien entendu aucun lien entre l'éxégèse juive et celle de Macrobe.

CHAPITRE IV

LES SATURNALES OU LE GENRE DU SYMPOSION

Préambule

Les *Saturnales* sont l'œuvre d'un compilateur, personne ne le conteste: on lui en ferait plutôt reproche. Wissowa [1] reconnaît avec peine à Macrobe l'originalité de l'«économie» de l'ouvrage, puisqu'elle est elle-même empruntée à Platon; Wessner le suit sur ce point [2]. Quant à Schanz [3], il reconnaît au moins l'originalité de la forme: «Si nous voulons apprécier sainement l'œuvre de Macrobe, nous devons remarquer que seul le vêtement lui appartient, tandis que le contenu est la propriété d'autrui». Nous verrons plus loin ce que peut avoir d'injuste, à la limite, une telle appréciation. Notre propos actuel est seulement d'étudier ce «vêtement» dont Macrobe enveloppe son œuvre pour la présenter au lecteur.

Remarquons tout de suite que Macrobe ne cache pas, dans sa préface, qu'il a voulu faire œuvre de compilateur pour offrir à son fils, sous une forme pratique, la somme des connaissances nécessaires à son éducation: «De tout ce que j'ai puisé depuis que tu es au monde et avant même ta naissance dans les ouvrages de tout genre écrits en grec ou en latin, de tout cela je veux faire pour toi un bagage de science; je veux que dans cette sorte d'armoire à provisions de littérature, lorsque tu auras besoin de te rappeler quelque histoire enfouie dans une masse de livres à l'insu du grand public, ou quelque parole ou action mémorable, tu puisses facilement l'y trouver et l'en extraire» [4].

---

[1] *De Macrobii Saturnaliorum fontibus*, Diss. Breslau, 1880, p. 13.

[2] Art. *Macrobius*, dans *P.W.* 14, 1, 1928, p. 182.

[3] *Röm. Lit.* 4, 1, p. 193.

[4] *Sat.* 1, *Praef.* 2 (emprunt manifeste à Aulu-Gelle, *Praef.* 2, 3): . . . *et quicquid mihi vel te jam in lucem edito vel antequam nasceris, in diversis seu Graecae seu Romanae linguae voluminibus elaboratum est, id totum sit tibi scientiae supellex, et quasi de quodam litterarum peno, siquando usus venerit aut historiae quae in librorum strue latens clam vulgo est, aut dicti factive memorabilis reminiscendi, facile id tibi inventu atque depromptu sit* . . .

Mais dans le même temps, — et cela n'a pas toujours été bien aperçu —. il insiste sur son désir de faire une œuvre d'art: les deux choses sont pour lui étroitement liées. Son travail de compilateur doit fournir la matière d'une œuvre littéraire dont l'*unité* garantit précisément le caractère artistique. Macrobe multiplie les comparaisons qui permettent de comprendre comment une œuvre *une* peut naître de la diversité des sources. «Les abeilles en effet doivent nous servir de modèles, elles qui, errant à l'aventure, recueillent le suc des fleurs, puis disposent et répartissent entre les rayons ce qu'elles ont apporté; et de ces sucs variés fondent un mélange d'une saveur *unique* grâce aux propriétés de leur appareil digestif» [5]. Un peu plus loin, c'est l'image de la variété des nourritures qui se transforment en un suc unique; ou encore: «Tu vois combien sont nombreux les chanteurs dont les voix forment un chœur; pourtant toutes ces voix n'en laissent apparaître qu'une seule» [6]. Telle est également l'intention de l'auteur des *Saturnales*: «Nous aussi, nous confierons à notre stylet tout ce que nous aurons recueilli au cours de ces lectures variées, pour qu'il les mette en ordre et les fonde en un tout» [7].

Comment se fera cette fusion? Macrobe le dit lui-même: «Félicite-toi de retrouver la science de l'antiquité, bien clairement, parfois, à travers notre style, d'autres fois fidèlement transcrite dans le style même des Anciens, selon que la matière se prêtera à un simple commentaire ou à une véritable transposition» [8]. *C'est pour avoir négligé cette intention artistique* de Macrobe — transcription ou transposition des sources, décidées selon des critères esthétiques — que la *Quellenforschung* en est venue à lui attribuer des intentions perverses dans la dissimulation des auteurs qu'il compile [9].

---

[5] *Sat.* 1, *Praef.* 5 (emprunt à Sénèque, *Lucil.* 84, 2-10): . . . *apes enim quodammodo debemus imitari, quae vagantur et flores carpunt, deinde quicquid attulere disponunt ac per favos dividunt, et sucum varium in unum saporem mixtura quadam et proprietate spiritus sui mutant. . .*

[6] *Sat.* 1, *Praef.* 9: . . . *vides quam multorum vocibus chorus constet: una tamen ex omnibus redditur. . .*

[7] *Sat.* 1, *Praef.* 6: . . . *nos quoque quicquid diversa lectione quaesivimus committemus stilo, ut in ordinem eodem digerente coalescat. . .*

[8] *Sat.* 1, *Praef.* 4: . . . *et boni consulas oportet, si notitiam vetustatis modo nostris non obscure, modo ipsis antiquorum fideliter verbis recognoscas, prout quaeque se vel enarranda vel transferenda suggesserint. . .*

Ceci posé, le fait que presque tous les éléments de cette préface (aussi bien les déclarations d'intention que les comparaisons) soient eux-même empruntés à Sénèque ou à Aulu-Gelle n'enlève rien à la force de la démonstration, au contraire: par un raffinement d'artiste, Macrobe démontre le mouvement en marchant, et offre au lecteur une préface soignée, solidement composée, bien que faite de pièces et de morceaux empruntés.

Ainsi se justifie précisément le genre littéraire qu'a choisi Macrobe: le *symposion*, en effet, unit traditionnellement dans l'unité dramatique de la présentation la variété la plus grande des sujets. Mais avant d'aborder l'étude littéraire des *Saturnales*, il faut rappeler ici brièvement à quoi avait abouti au IVe siècle la tradition littéraire du Banquet.

Le Symposion: historique

Les Grecs et les Latins nous ont légué un certain nombre de dialogues censés se tenir au moment du repas, quand, les mets desservis, on sert les boissons: de là vient leur nom de *symposia* [10]. Qu'il s'agisse d'un genre littéraire bien déterminé, et non de la rencontre fortuite de plusieurs auteurs choisissant indépendamment un cadre commode pour leurs dialogues, nous en avons la preuve incontestable: tous les prologues sont conçus à peu près sur le même modèle, imité du prologue du *Banquet* de Platon [11]; une comparaison plus poussée de ces dialogues prouverait, par le retour de bien d'autres *topoi*, la fixité de cette forme littéraire [12].

---

[9] Le ton est donné par: H. Linke, *Quaestiones de Macrobii Saturnaliorum fontibus*, Diss. Breslau 1880, p. 15: «Il est bien improbable que Macrobe ait utilisé pour le recopier le livre d'un contemporain (Servius); à ce compilateur effronté (*compilatori impudentissimo*) les livres plus anciens, qui n'étaient déjà plus connus de tous devaient paraître bien préférables»; et G. Wissowa, après avoir énuméré tous les emprunts qu'il a pu déceler, conclut que tout le reste *doit* être emprunté à une source que nous ignorons (*op. cit.* p. 9 sq.) Cette méthode rigoureuse repose sur le postulat que l'auteur étudié est un imbécile ou un escroc (*impudentissimus*) sinon les deux à la fois.

[10] J. Martin, *Symposion, Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn, 1931, p. 156; l'auteur distingue le *symposion* du δεῖπνον. Nous n'avons pas de mot en français pour traduire συμπόσιον: aussi adoptons-nous la traduction traditionnelle du dialogue de Platon, «banquet».

[11] *Ibid.* p. 117 sq.; cf. *infra* p. 206 sq.

Liens avec la réalité sociale

Pourtant le *symposion*, genre littéraire, est né d'une réalité sociale et non pas de la seule imagination des premiers auteurs. Depuis que les hommes ont appris à se réunir pour manger et à terminer le repas par des beuveries (et point n'est besoin de remonter aux banquets homériques, comme le faisaient les commentateurs anciens, pour en avoir la preuve!), ils ont accompagné ces beuveries — l'alcool déliant la langue — de force propos plaisants et variés. Il est naturel que la tenue de ces banquets et la qualité des propos aient suivi les progrès de la civilisation et de la culture: on se doute bien que, dans la réalité, les distingués convives de Prétextat ne se conduisaient pas à table comme les robustes compagnons d'Agamemnon [13]. Nous ne nous étonnerons donc pas de trouver la trace de cette réalité sociale dans les banquets littéraires, puisqu'une des lois du genre semble avoir été de faire parler des gens ayant réellement existé, dont le souvenir est encore vivant [14]. Ainsi donc, le Banquet, genre littéraire, a connu une évolution qui n'a pas été soumise seulement à des nécessités esthétiques; il a subi l'influence de l'évolution du banquet, réalité sociale [15]: c'est ce que nous aurons l'occasion d'observer dans les *Saturnales*.

Définition du symposion: une tradition, le mélange du sérieux et du plaisant

Le *symposion* se définit d'abord par son insertion dans une tradition littéraire qui remonte à Platon et à Xénophon, dont les deux *Banquets* ont servi à fixer le détail même des règles qui régissent le genre [16]. Ainsi, Macrobe justifie-t-il le caractère enjoué des *Saturnales* en faisant appel à l'autorité de Platon qui a donné le même caractère à son *Banquet* [17]. On sait que les deux *Banquets* socratiques, tout en présentant des différences notables, ont néanmoins dans leur mise en scène bien des aspects communs, au point que la question de l'antériorité de l'un par rapport à l'autre est aujourd'hui quasi insoluble [18]. La tradition s'est arrêtée à un compromis: l'allure du prologue est plus généralement imitée de Platon, la variété des sujets est empruntée à Xénophon, etc. . . mais la référence aux deux *Banquets* socratiques et à leur mise en scène est la marque indiscutable du *symposion* traditionnel.

---

[12] A J. Martin (*op. cit.*) revient le mérite d'avoir dressé le catalogue exhaustif de ces *topoi*; nous aurons souvent l'occasion de le citer. On consultera également l'article *Symposion-Literatur* de Hug dans *P.W.* 4, A2, p. 1274-1282.

[13] *Il.* 2, 398 sq.: *le banquet* d'Agamemnon est à l'origine du *topos* de l'ἄκλητος (cf. *infra* p. 197).

[14] Puisque le récit en est fait par quelqu'un qui a assisté (ou qui l'a appris de quelqu'un qui a assisté) au banquet; le *Banquet des Césars* de Julien fait exception sur ce point, mais il est présenté comme purement imaginaire.

[15] Encore cette influence est-elle très limitée: elle concerne moins la structure et la conduite du banquet que la tenue des convives et la convenance des propos.

De ces deux *Banquets* est tiré le principe même du genre: mélange de sérieux et de plaisant, dans les sujets et dans les personnages [19]. Une simple lecture des deux œuvres fait apparaître qu'on y rit beaucoup [20], d'un rire qui va de la plus fine raillerie à la plus grosse bouffonnerie [21], mais que cela ne bannit nullement le sérieux des propos: le *Banquet* de Platon, par exemple, est un long débat sur l'Amour — élan vers l'idéal, l'un des sujets favoris de l'auteur du *Phèdre* [22].

---

[16] J. Martin, *op. cit.* p. 2 sq.; la théorie a été faite par Hermogène, Περὶ μεθόδου δεινότητος 36 p. 453 sq., qu'analyse Martin. Une autre tradition prétend remonter aux banquets d'Homère, mais Martin (*loc. cit.*) montre qu'en réalité elle se confond avec la première. Outre les deux *Banquets*, déjà cités, de Platon et de Xénophon, nous avons conservé:
le *Banquet* de Lucien (ou «*Les Lapithes*»)
le *Banquet des Sept Sages* de Plutarque
les *Deipnosophistes* d'Athénée
le *Banquet des Césars* de Julien
le *Banquet des Vierges* de Méthode d'Olympe
le *Souper de Trimalcion* de Pétrone
le *Repas ridicule* d'Horace (*Sat.* 2, 8)
les *Saturnales* de Macrobe.
Mais il existait d'autres Banquets dont nous avons gardé quelques traces. (cf. *art. cit.* dans *P.W.*)

[17] *Sat.* 2, 1, 5.

[18] L. Robin, préface à l'édition des Belles Lettres, p. XVII sq.

[19] J. Martin, *op. cit.* p. 5-18. Hermogène (*loc. cit.*) parle d'un «entrelac» (πλοκή) du comique (γελοῖα) et du «sérieux» (σπουδαῖα) relatif aux personnages (πρόσωπα) et aux sujets (πράγματα).

[20] La verve de Socrate en est généralement la cause, mais les convives se mettent au diapason.

[21] Par exemple dans le banquet de Xénophon (21, 22) où Philippe contrefait de manière grotesque la pantomime des deux jeunes danseurs.

Sur le degré de sérieux et de bouffonnerie que peut atteindre la conversation, la conception des auteurs de Banquets peut varier, mais sur le principe du mélange, jamais: «car l'homme sensé ne vient pas à un banquet pour se remplir comme une outre, mais pour converser de choses plaisantes et sérieuses» affirme Plutarque [23] qui fait du mélange du sérieux et du plaisant «dans les propos et dans les gestes» l'essence même du *symposion* [24].

Il serait intéressant de voir comment ce mélange des deux genres, imposé à la tradition littéraire par la réalité sociale du banquet, est dosé selon les impératifs de telle ou telle société culturelle: les hôtes de Prétextat peuvent-ils se livrer aux mêmes pitreries que ceux de Callias, dans une fiction littéraire du même genre? Les incartades auxquelles se livre, chez Lucien, le cynique Alkidamas sont-elles de mise à la table de Symmaque? On verra par quelques exemples de ce genre si la fiction du genre littéraire l'emporte toujours sur les réalités sociales et historiques.

I. MACROBE ET LA TRADITION

Les *Saturnales* sont assez curieusement introduites par une préface à trois tiroirs: dans le premier (la Préface), Macrobe indique le but de son ouvrage, sans préciser le genre qu'il a choisi; nous l'avons étudié plus haut. L'intention de l'auteur est de faire une compilation littéraire élégante de tout ce qui peut être utile à la culture d'un jeune homme. Le second tiroir (Livre I, chapitre 1) précise la nature du genre littéraire choisi, le *symposion*, et répond par avance à des objections possibles. Le troisième, enfin, (Livre I, chapitre 2) introduit le récit du banquet, ou plutôt des banquets, grâce à un développement fictif: mais alors nous sommes déjà dans le *symposion*, car ce préambule en forme de dialogue est un *topos* obligé de tous les Banquets, depuis celui de Platon.

---

[22] Sous-titre: ἥ περὶ ἔρωτος ἠθικός.

[23] *Conv.* 2, 147F: οὐ γὰρ ὡς ἀγγεῖον ἧκει κομίζων ἑαυτὸν ἐμπλῆσαι πρὸς τὸ δεῖπνον ὀνοῦν ἔχων, ἀλλὰ καὶ σπουδάσαι τι καὶ παῖξαι.

[24] *Quaest. conv.* 7, 6, 3 (= 708D): κοινωνία καὶ σπουδῆς καὶ παιδιᾶς καὶ λόγων καὶ πράξεων τὸ συμπόσιον. Cf. encore Julien, 314D et Méthode 4, 6 (p. 140).

Le chapitre I, correspondant au deuxième tiroir, est donc particulièrement intéressant, puisque Macrobe s'y explique sur sa conception même du *symposion*.

Les intentions de l'auteur

D'emblée, il insère ses *Saturnales* dans la tradition des Banquets, avec une référence spéciale à celui de Platon: «En effet, chez tous ceux qui ont décrit des banquets (*convivia*) d'une part, dans le *Banquet* de Platon (*symposion*) d'autre part. . .»[25]. Nous aurons donc bien affaire à un *symposion* traditionnel, même si les conversations se déroulent pendant plus de trois jours, et chez trois hôtes successifs. Remarquons au passage que Macrobe traduit le terme grec *symposion* par le mot latin *convivium*: «*symposion*» n'a pas d'équivalent exact en latin; tous les dérivés de *potare*, ainsi *potatio, potatus*, évoquent beaucoup plus la beuverie que les conversations de table[26].

Platon

Cette référence à Platon se prolonge, dans le même chapitre, par des allusions à d'autres dialogues, le *Parménide*, le *Timée*, qui justifient certains anachronismes en les plaçant sous l'égide du grand philosophe. Par là, Macrobe confirme son intention de s'insérer dans la tradition platonicienne.

Macrobe a-t-il lu le *Banquet* de Platon? Le fait qu'il fasse appel à son autorité ne signifie rien, puisque toute la tradition littéraire du Banquet agit de même. Ce qu'il en dit ne révèle d'ailleurs pas une connaissance très poussée de l'œuvre: «La conversation des convives n'y roule pas sur quelque sujet austère, mais on y trouve une description variée et agréable de l'amour». . .[27]: analyse juste, mais très générale. Macrobe peut fort bien l'avoir empruntée aux *Quaestiones convivales* de Plutarque [28] qu'il utilise fréquemment en d'autres lieux [29].

---

[25] *Sat.* I, I, 3: . . . *nam cum apud alios quibus sunt descripta convivia, tum in illo Platonis symposio*. . .

[26] Sur les dérivés de *potare* cf. Ernout et Meillet, *Dict. Etym.* art. *potare*.

[27] *Sat.* I, I, 3: . . . *non austeriore aliqua de re convivarum sermo, sed Cupidinis varia et lepida descriptio est*. . . Porphyre avait composé un commentaire au *Banquet* (J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, dans *Recueil de travaux publiés par la Fac. de phil. et litt. de l'Univ. de Gand*, t. 43, 1913, p. 67, *sub* n° (6)) mais rien ne nous est parvenu de ce commentaire. Macrobe s'en inspire-t-il? Dans ce cas, le commentaire devait être essentiellement philosophique, car il y a chez Macrobe peu d'allusions précises (et exactes) à la mise en scène du dialogue platonicien.

Il n'y a dans les *Saturnales* qu'une autre allusion directe au *Banquet* de Platon; lorsqu'au début du premier après-dîner se pose la question des distractions de table, Aviénus compare le banquet auquel il participe à celui de Platon et donne la palme au premier pour ce qui est du mérite des convives, avantageusement comparés à un Aristophane ou à un Alcibiade. Puis, sur les instances de Prétextat, il poursuit: «Malgré l'air de gravité de ces convives (chez Platon), il s'en trouva un pour proposer d'introduire une joueuse de lyre, afin que cette jeune femme, formée par l'art à une souplesse plus que naturelle, charmât par la douceur de ses chants et la grâce lascive de ses danses les convives en train de philosopher» [30]. Or ce détail est inexact: chez Platon, c'est Eryximaque qui propose au contraire de renvoyer la joueuse de flûte, et nous apprenons alors qu'elle était entrée un peu auparavant, mais que personne ne l'avait demandée; elle était là, parce que sa présence était attendue dans un banquet. . . [31]. D'autre part, dans la troisième partie du *Banquet*, on entend bien arriver Alcibiade en compagnie d'une joueuse de flûte [32], mais personne ne propose alors d'introduire cette dernière. Enfin, le terme de *supercilium*, «air de gravité», employé par Aviénus, convient mal au caractère des hôtes d'Agathon.

Il paraît donc à peu près certain que Macrobe n'a pas une connaissance directe du *Banquet* de Platon, et qu'il en parle d'après les allusions à la tradition littéraire du genre qu'il retrouve chez d'autres auteurs [33]. Aussi, lorsqu'il se couvre de l'autorité de Platon, c'est en réalité à l'autorité du genre littéraire hérité de Platon qu'il fait appel.

---

[28] *Quaest. conv.* 1, 1 (= 698A).

[29] Liste des emprunts, cf. *infra* n. 38.

[30] *Sat.* 2, 1, 5: . . . *quia sub illorum. . . supercilio non defuit qui psaltriam intromitti peteret, ut puella ex industria supra naturam mollior canora dulcedine et saltationis lubrico exerceret inlecebris philosophantes. . .*

[31] *Conv.* 176e.

[32] *Conv.* 212c.

[33] Puisque tout Banquet se réfère automatiquement au modèle platonicien.

Les autres Banquets

Macrobe fait expressément allusion à d'autres auteurs de Banquets: «chez les autres auteurs qui ont décrit des banquets...» [34]. Une formule aussi vague peut inclure aussi bien les *Banquets* proprement dits — *Deipnosophistes* d'Athénée, par exemple — que les descriptions de banquets apparaissant dans le corps d'un ouvrage [35].

Tradition grecque

Du *Banquet* de Xénophon, on ne trouve aucune trace dans les *Saturnales*: au contraire, certains *topoi* (l'hôte ridicule, les personnages bouffons) en sont absents chez Macrobe qui paraît donc ignorer jusqu'à l'existence de cette œuvre.

En revanche, Linke [36] et Wissowa [37] ont montré par des rapprochements indiscutables que Macrobe avait utilisé abondamment les *Quaestiones convivales* de Plutarque au livre VII des *Saturnales*. Mais il s'agit en l'occurrence d'un emprunt à la matière même de l'ouvrage et non à sa forme, les *Quaestiones* offrant justement la simple *matière* des conversations variées de l'après-dîner [38]. De

---

[34] Cf. *supra* n. 27.

[35] C'est le cas du *Souper de Trimalcion*, mais aussi de quelques chapitres d'Aulu-Gelle mis en scène sous forme sympotique (*Noct. Att.* 6, 13, 14-22).

[36] H. Linke, *Diss.* p. 46-51.

[37] G. Wissowa, *Diss.* p. 13 sq.

[38] H. Linke notait que le texte de Macrobe offre d'assez grandes différences avec celui de Plutarque; l'auteur latin omet certains développements, mais parfois au contraire présente un texte plus abondant. Se refusant à admettre que ces discordances soient l'œuvre de Macrobe lui-même, il en concluait que le texte de Plutarque conservé dans nos manuscrits n'était qu'un abrégé d'un texte plus complet auquel se serait référé Macrobe. Cette hypothèse a été ruinée par K. Hubert dans son article *Zur indirekten Ueberlieferung der Tischgespräche Plutarchs*, dans *Hermès*, t. 73, 1938, p. 307-317: par une comparaison minutieuse des deux textes, ce dernier a montré que Macrobe n'ajoute rien de substantiel au texte de Plutarque; ou bien il le développe avec prolixité, ou bien il ajoute une citation de Virgile, une remarque personnelle, etc. P. Courcelle (*L.G.* p. 10-11) tient pour acquis les résultats de la démonstration de K. Hubert; nous n'y reviendrons pas.
Liste des emprunts:

Sat. 7, 1, 2-24	*Quaest. conv.* 612f-614d
7, 2, 1-15	629f-631c
7, 3, 2-7 et 11-23	631c-634f
7, 4, 4-12 et 32	661a-662a

Lucien[39] ou de Julien[40], en revanche, rien ne nous permet d'affirmer que Macrobe ait connu les œuvres.

Le cas d'Athénée (*Deipnosophistes*) est plus épineux. L'éditeur Kaibel (Teubner) notait déjà bien des rapprochements textuels entre les *Saturnales* et cette œuvre. Il en concluait que Macrobe avait sous les yeux un texte plus complet que celui que nous possédons. Cette hypothèse paraît très suspecte à P. Courcelle[41] à qui elle rappelle trop celle qu'a ruinée Hubert concernant Plutarque. Martin[42] souligne un certain nombre de ressemblances dans la mise en scène, mais ne prend pas parti. Prudence justifiée, car son étude montre suffisamment la fixité de la forme du Banquet pour enlever toute signification à ces rapprochements formels.

D'autres parallèles avaient permis à Wissowa et Linke de montrer qu'Athénée et Macrobe remonteraient tous deux à Didyme Chalcentère[43]. Mais P. Courcelle[44] par un rapprochement ingénieux avec le Ps. Servius a révélé que la source directe de Macrobe est Serenus Sammonicus[45] qui suivrait les Συμποσιακὰ σύμμικτα de

---

7, 5, 7-32	662d-663f
7, 6, 2-13	652a-653b
7, 7, 1-12	650f-651f
7, 7, 14-20	655f-656b
7, 12, 6-7	692b-693e
7, 12, 11-12	702b
7, 12, 13-16	701d-702c
7, 12, 18-19	689a-690b
7, 13, 1-5	686e-687b
7, 13, 7-16	perdu
7, 13, 18-27	626f-627f
7, 15, 2-13 et 16-24	697f-700b
7, 16, 2-14	635e-638a
7, 16, 17-34	658a-659e

soit environ 32 pages sur les 65 de l'*éd. Willis*; la moitié du livre VII est donc empruntée aux *Quaest. conv.* de Plutarque.

[39] *Le Banquet ou les Lapithes*; le caractère burlesque de l'ouvrage était d'ailleurs peu fait pour inspirer notre austère *vir clarissimus ac inlustris.*

[40] *Le Banquet ou les Cronies* = *Les Césars*, éd. Lacombrade, Belles Lettres, Paris 1964.

[41] *L.G.* p. 11-12.

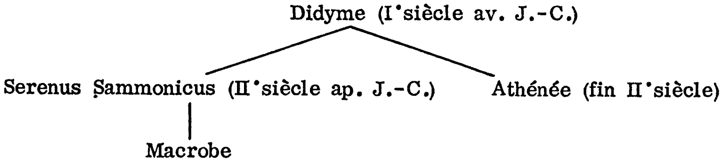
[42] *Op. cit.* p. 283-286.

[43] G. Wissowa, *Diss.* p. 45-55, et H. Linke, *Diss.* p. 42-43.

[44] *L.G.* p. 12-15; cf. *infra* p. 300 et 302-303.

[45] Compilateur (d'époque incertaine) dont Macrobe utiliserait ici, selon P. Courcelle (*ibid.*) les *Res reconditae.*

Didyme (et non ses Λέξις τραγική et Λέξις κομική, comme le pensait Wissowa). Tel serait donc le schéma de la filiation, qui, à nous aussi, paraît le plus plausible:


Didyme (I^e siècle av. J.-C.)
Serenus Ṣammonicus (II^e siècle ap. J.-C.)
Athénée (fin II^e siècle)
Macrobe

Tradition latine

Il ne nous est parvenu de la littérature latine aucun *symposion* au sens strict du terme. Mais on rencontre souvent, à l'intérieur d'une œuvre plus vaste, un morceau traité dans le genre sympotique. C'est le cas du souper de Trimalcion, dans le *Satyricon* de Pétrone, du banquet (ridicule) de la *Satire* 8 du livre II d'Horace. Aulu-Gelle lui-même a choisi la forme raccourcie d'un Banquet pour présenter certains de ses chapitres: c'est dans ce cadre qu'il fait exposer au philosophe Favorinus une théorie générale des vents; mais la mise en scène est quasi inexistante, et Favorinus s'excuse en outre d'avoir manqué aux règles du banquet, en gardant trop longtemps la parole [46]. Au chapitre 13 du livre VI, le même auteur donne un exemple des propos variés tenu à la table du philosophe Taurus: ce n'est qu'une référence à un banquet qui n'est pas lui-même décrit.

Apulée

En revanche, Macrobe cite nommément Apulée comme l'auteur de *Quaestiones convivales* [47]. Le rapprochement avec Plutarque montre bien qu'il ne s'agit pas d'un véritable Banquet, mais d'un autre genre qui s'est développé comme une sorte d'excroissance du Banquet proprement dit, dont il ne retient que la matière: des «questions» variées et amusantes [48].

---

[46] *Noct. att.* 12, 22.

[47] *Sat.* 7, 3, 24.

[48] Cf. J. Martin, *op. cit.* p. 167 sq.; sur le genre des *Quaestiones convivales*, cf. *infra* p. 218 sq.

Nous sommes malheureusement très mal renseignés sur les *Quaestiones convivales* d'Apulée: Sidoine Apollinaire y fait allusion dans une lettre [49] en des termes très voisins de ceux de Macrobe. Une bonne partie des questions traitées par notre auteur aux livres VI et VII peut provenir de là, mais il est difficile de pousser plus loin la précision. En tout cas, elles ne peuvent avoir influencé Macrobe que pour la matière de son Banquet, et non pour la forme.

Porphyre

Nous avons gardé pour la fin celui que Macrobe considère comme son maître et qu'il utilise abondamment dans les *Saturnales* et dans le *Commentaire*. On connaît par Eusèbe [50] un très court fragment de la φιλόλογος ἀκρόασις de Porphyre, dont la mise en scène rappelle étrangement celle des *Saturnales* [51]; mais, comme le fait remarquer Martin, l'extrait est trop court pour qu'on puisse savoir s'il s'agit d'un véritable Banquet, ou simplement d'un passage, dans une œuvre plus vaste, traité sous la forme sympotique, comme c'était le cas chez Aulu-Gelle.

Conclusion

Macrobe a donc de nombreux devanciers, surtout dans la littérature grecque. Il n'est pas toujours commode de discerner dans quelle mesure il s'en est servi. Plutarque, Apulée, sont certainement parmi ses modèles. Il est bon de remarquer que le genre n'est pas en défaveur chez les néo-platoniciens, puisque Porphyre, Julien l'ont utilisé — ce qui n'a rien d'étonnant, le *symposion* en tant que genre littéraire étant placé sous l'autorité prestigieuse de Platon. Il nous reste à voir comment Macrobe a respecté les règles de ce genre.

2. Le plaisant et le sérieux dans les Saturnales

Alternance et non mélange

Au chapitre 1 du livre I, Macrobe, présentant les entretiens qu'il va relater, prévient tout de suite le lecteur que la variété des propos et leur gaîté ne nuiront en rien à leur sérieux: une part égale sera faite au sérieux et au plaisant. Mais dans la réalisation de l'ouvrage, la synthèse est loin d'être parfaite; utilisant la structure dramatique un peu particulière des *Saturnales*, («conférences» sérieuses le matin, propos enjoués à table) [52], l'auteur va forcer la note sérieuse le matin, et insister sur le caractère enjoué des entretiens de table, ce qui est une façon d'unir le plaisant et le sérieux à l'intérieur d'une même journée: «En effet, pendant toute la durée des fêtes, consacrant la meilleure partie du jour à des conversations sérieuses, ils agitent des propos de table pendant le temps des repas, de sorte qu'aucune partie du jour ne sera privée d'entretiens savants ou agréables; mais la conversation à table sera plus enjouée, afin d'être plus plaisante et moins sévère» [53].

---

[49] *Ep.* 9, 13, 3; cf. *infra* p. 219.

[50] *Praep. Evang.* 464c-468: 10, 3.

[51] J. Martin, *op. cit.* p. 184; cf. *infra* p. 209 sq.

C'est pour justifier le mélange que Macrobe fait appel au *Banquet* de Platon. Malheureusement, il n'a pas vu (et sans doute n'a pas pu voir, puisqu'à notre avis il n'a pas lu l'ouvrage) que l'alliance du comique et du sérieux touchait à l'essence même du banquet platonicien: des discours burlesques d'Aristophane, des railleries de Socrate, Platon tire toujours une leçon de sagesse; le comique et le plaisant sont essentiellement liés.

Deux raisons paraissent expliquer que Macrobe les ait, quant à lui, dissociés. La première — et la plus naturelle — est la difficulté littéraire: la synthèse du plaisant et du sérieux a toujours été une entreprise ardue, et tous ceux qui se sont risqués à imiter ici le génie de Platon n'y sont guère parvenus [54]. Les quelques exemples conservés des Banquets anciens montrent que la tradition s'est peu à peu divisée entre deux tendances complémentaires: ou bien on a le dialogue «sérieux» (et du même coup pesant), le *Banquet des Sept Sages* de Plutarque, les *Banquets* de Méthodius; ou bien c'est le dialogue léger et plaisant où le comique, voire le bouffon, masquent la gravité passagère de certains propos (le *Souper de Trimalcion*, le

---

[52] Cf. *infra* p. 222-228.

[53] *Sat.* 1, 1, 2: . . . *nam per omne spatium feriarum meliorem diei partem seriis disputationibus occupantes cenae tempore sermones convivales agitant, ita ut nullum diei tempus docte aliquid vel lepide proferendi vacuum relinquatur*: *sed erit in mensa sermo jucundior, ut habeat voluptatis amplius, severitatis minus.*

[54] On songe, dans un domaine voisin, au mal qu'eurent les romantiques à marier le grotesque au sublime (entreprise plus audacieuse encore il est vrai).

Banquet de Lucien). Dans ce dernier cas, il arrive que le caractère lui-même excessif des propos philosophiques serve à relever, par son inadaptation au cadre, la bouffonnerie de certaines scènes (chez Lucien par exemple) [55]. La tentative de Julien est, de ce point de vue, un échec.

La seconde raison tient aux personnages et aux sujets: la mondanité un peu guindée de ces aristocrates ne saurait se prêter à la discussion comique de sujets graves. Toute bouffonnerie étant évidemment exclue, comment parler en termes comiques de la royauté du Soleil ou de l'éminente valeur de Virgile?

L'effort de Macrobe pour concilier le comique et le sérieux à l'intérieur d'une même journée est donc déjà considérable, même s'il se borne à les faire alterner, au lieu de les amalgamer.

La justification du sérieux, simple topos

Si l'on va à un banquet, c'est en principe pour s'amuser. Aussi est-ce un problème de savoir si l'on peut philosopher à table; et ce type de débat est rapidement devenu un *topos* du Banquet, servant à justifier le caractère «sérieux» de la conversation.

Plutarque, au livre I des *Quaestiones convivales*, se fait l'écho des controverses opposant ceux qui veulent donner à la philosophie une place dans les conversations de table, et ceux qui estiment qu'une telle intrusion ne convient ni à la philosophie, qui se compromet à table, ni au banquet, où la gaîté gratuite est de rigueur: «Il y a des gens qui, affectant une sévérité outrée, prétendent que la philosophie, telle une respectable mère de famille, doit garder le silence dans un repas. Ils approuvent la conduite des Perses qui font sortir leurs femmes et appellent leurs concubines quand ils veulent s'enivrer et danser dans leurs repas. Ils veulent qu'à leur exemple nous admettions dans nos festins la musique et la danse, mais que nous écartions la philosophie, parce qu'elle n'est point faite pour partager les plaisirs des deux autres arts et que, dans ces moments, nous ne sommes pas capables de choses sérieuses» [56].

---

[55] Ainsi le philosophe stoïcien dont la goinfrerie bestiale fait ressortir l'enflure des propos philosophiques (*Conv.* 35-36).

[56] *Quaest. conv.* 1, 1 (p. 612d sq.), source de *Sat.* 7, 1, 3. Eustathe se fait l'écho (*Sat.* 7, 1, 13-14) d'une tradition qui distinguait le banquet philosophique (Platon, Xénophon) et le Banquet «de plaisirs» (Alcinoüs, Didon).

La querelle semble avoir son origine dans les deux *Banquets* socratiques: celui de Xénophon est résolument orienté vers le divertissement; «ce ne sont pas, à mon avis, les seules actions sérieuses des hommes distingués qui sont dignes de mémoire, mais aussi leurs divertissements»[57]; tandis que celui de Platon, comme ce Silène auquel Alcibiade compare Socrate, recouvre sous une apparence de légèreté un enseignement profond: dès le début, en effet, on chasse les joueuses de flûte et les danseuses pour passer en discours le temps de la réunion[58].

Macrobe emprunte à Plutarque le thème du débat qu'il présente sous une forme dramatique[59]; Prétextat suggère qu'on parle de philosophie, Symmaque réplique que la place de celle-ci n'est pas à table: «Doit-elle se mêler aux plaisirs de Bacchus, qui est un familier du tumulte, elle dont la réserve (*verecundia*) est telle qu'elle n'admet pas, dans le calme de son sanctuaire, le mouvement bruyant non seulement des paroles, mais même des pensées?» Et Eustathe prend sa défense, tout en lui assignant des limites: «j'ouvrirai à la philosophie la porte de nos salles à manger, mais je me porte garant qu'elle s'y montrera sans excéder la limite des devoirs qui lui incombent, à elle et à ses sectateurs».

Cependant, un tel débat qui aurait dû prendre place *au début* des *Saturnales* et servir ainsi à excuser les indigestes développements de Prétextat sur la théologie solaire, intervient en fait au livre VII, c'est à dire à la fin de la fête, lors du troisième après-dîner, à un moment où il est bien tard pour se demander si l'on doit ou non philosopher à table.

C'est qu'en réalité la place du «sérieux» à table n'a jamais été mise en doute. Si Prétextat a réuni autour de lui ses amis en ces jours de fête, c'est bien entendu pour qu'ils jouissent mutuellement de leurs doctes conversations: «Mais voulez-vous que la journée de demain, généralement occupée à jouer aux dames et aux échecs, nous l'employions entièrement à de savantes conversations? Que le dîner lui-même, ignorant l'abus des boissons et la profusion des plats, soit rempli de nos doctes discussions et du compte-rendu mutuel de nos lectures?»[60]. Car le banquet ne doit pas être une détente, c'est à dire une perte de temps, selon le célèbre jeu de mots de Musonius[61], mais la source d'un profit intellectuel plus grand que dans toute occupation sérieuse[62].

---

[57] *Conv.* 1, 1.

[58] *Conv.* 176c.

[59] *Sat.* 7, 1; la parenté avec le texte de Plutarque est évidente: même allusion aux Perses (qui deviennent les «Parthes»), même citation d'Isocrate, mais intervention, chez Macrobe, d'un troisième personnage, Eustathe, qui concilie les deux thèses, admettant la philosophie à table pourvu qu'elle perde son apparence sévère.

Aussi, la justification du sérieux trouvée au livre VII n'est plus qu'un lieu commun qui ne correspond à aucune réalité. Il n'est justifié par aucune nécessité dramatique. Le *topos* est là (et à l'origine il était justifié); Macrobe le reprend à son compte, sans prendre garde que, dans son banquet, la possibilité de conversations sérieuses n'a jamais été mise en doute.

Les fréquents rappels de la gaité

Pourtant la gaîté n'est pas absente du banquet des *Saturnales*. Du moins Macrobe l'affirme-t-il fréquemment: ainsi, à la fin de la première matinée (après le long exposé de Prétextat sur la théologie solaire!), les hôtes «se rendent à table avec une vive allégresse»[63]. Là, une nourriture sobre et des coupes de faible contenance font naître une *convivalis laetitia*[64]. Car le vin pris en quantité raisonnable est, comme on l'affirme dans tous les Banquets, propice à une détente modérée[65]. Encore Eustathe met-il en garde contre les *scommata* que l'ivresse rendrait trop acérés et qui, loin d'accroître la gaîté du banquet, engendrent de mauvaises querelles[66].

En fait, on nous dit bien que la gaîté règne, mais on ne voit pas trop comment ni pourquoi. C'est un des aspects les plus étonnants de ce banquet, que le comique n'est jamais immédiat mais toujours rapporté; qu'on n'y raille pas les convives, mais qu'on rit au récit des railleries d'autrui.

---

[60] *Sat.* 1, 5, 11: ... *sed vultisne diem sequentem, quem plerique omnes abaco et latrunculis conterunt, nos istis sobriis fabulis a primo lucis in cenae tempus, ipsam quoque cenam non obrutam poculis non lascivientem ferculis sed quaestionibus doctis pudicam et mutuis ex lecto relationibus exigamus?*

[61] *Sat.* 1, 5, 12: ... *nam remittere, inquit Musonius, animum quasi amittere est.*

[62] *Ibid.*: ... *sic enim ferias prae omni negotio fetas commodi senserimus* ...

[63] *Sat.* 1, 24, 25: ... *ad cenam... cum magna alacritate animi concesserunt.*

[64] *Sat.* 2, 1, 1.

[65] *Sat.* 2, 8, 6.

[66] *Sat.* 7, 3, 3-7.

Le comique au second degré

Lorsqu'au début du livre II les convives de Prétextat se rendent à table avec cette fameuse gaîté, le lecteur s'attend à voir fuser les railleries, les traits, voire les propos bouffons, dans une compagnie égayée par le vin et la chaleur des banquets. Or il n'en est rien.

Au contraire, même, la petite scène que décrit alors Macrobe crée une impression de gêne: reprenons-la au point où nous l'avons laissée plus haut [67]. On se souvient qu'Aviénus, pressé de s'expliquer sur son allusion au banquet d'Agathon, avait répondu ainsi à Prétextat: 1) malgré le sérieux des convives d'Agathon, quelqu'un proposa de faire entrer une joueuse de flûte (— ce qui est inexact, comme nous l'avons vu); 2) je sais que vous n'êtes pas ennemis de la gaîté, «comme ce Crassus qui, dit-on, n'a ri qu'une fois dans sa vie.» Mais «nous», ajoute-t-il, «nous nous refusons à honorer davantage le dieu dont c'est la fête, en faisant intervenir la volupté» [68].

La conclusion se tire aisément: «Faites entrer les joueuses de flûte»; mais Aviénus se contente de le suggérer, sans prendre la liberté, devant Prétextat, d'une invitation trop directe. Or celui-ci refuse assez sèchement, au nom de la convenance des lieux et des caractères: «Ses Pénates n'étaient pas habitués à ces divertissements scéniques, lesquels d'ailleurs n'étaient pas de mise au milieu d'une aussi grave réunion» [69].

Aviénus joue souvent le rôle du convive un peu «gaffeur» dont les interruptions brutales, sans être déplaisantes comme celles d'Evangélus, déconcertent parfois [70]; pourtant le refus assez sec que lui oppose Prétextat est manifestement gênant. C'est Symmaque, l'homme le mieux élevé de son temps, qui va les sortir d'embarras en imaginant «des récréations d'où l'indécence soit bannie». Il ne s'agit de rien de moins que de rapporter *les facéties des autres*: «Je crois les avoir découvertes: elles consistent à nous raconter mutuellement les bons mots des hommes éminents des temps passés, extraits de nombreux volumes» [71]. On voit ici jusqu'où peut aller le caractère artificiel d'une littérature, quand la société qu'elle reflète est elle-même vouée à une vie artificielle; la littérature devient la description d'une autre littérature: une œuvre gaie est une œuvre qui rapporte les conversations de personnages rapportant eux-mêmes les propos facétieux d'autres personnages. . . Dans une sorte de jeu de miroirs se reflétant les uns les autres, la réalité historique n'est plus aperçue que très indirectement: elle est comme exorcisée par les intermédiaires; ainsi évite-t-on de choquer par la bouffonnerie et l'indécence: «Que ce plaisir littéraire et ce docte enjouement nous tiennent lieu de bateleurs et de bouffons qui profèrent des paroles impudentes et licencieuses couvertes des apparences de la pudeur et de la modestie» [72]. *Litterata laetitia et docta cavillatio*: l'indécence des bons mots de Julie ne choque plus, parce qu'ils ne sont pas rapportés directement, mais relatés par un autre dans un récit, en quelque sorte, au second degré [73].

---

[67] Cf. *supra*, p. 179.

[68] *Sat.* 2, 1, 6: . . . *nos honorem dei cujus hoc festum est nullo admixtu voluptatis augemus. Neque ego sum nescius vos nec tristitiam nec nubilum vultum in bonis ducere, nec Crassum illum quem Cicero auctore Lucilio semel in vita risisse scribit magnopere mirari.*

[69] *Sat.* 2, 1, 7: . . . *cum Praetextatus diceret ludicras voluptates nec suis Penatibus nec ante coetum tam serium producendas. . .*; même *topos* chez Julien (*Cronies*, 18): Dionysos veut faire entrer un «ami de la jouissance» (Constantin), ce que refuse d'abord Zeus, comme inconvenant.

Renversement de la tendance

A y regarder de plus près, on s'aperçoit que non seulement le sérieux n'a pas besoin de justification, mais que c'est le comique qui cherche à s'excuser, à se justifier; le caractère enjoué des convives, la nature de la fête[74], autant d'excuses à une gaîté pourtant bien naturelle.

---

[70] Cf. *supra* p. 77.

[71] *Sat.* 2, 1, 8: . . . *et, ni fallor, inveni, ut jocos veterum ac nobilium virorum edecumatos ex multijugis libris relatione mutua proferamus.*

[72] *Sat.* 2, 1, 9: *Haec nobis sit litterata laetitia et docta cavillatio vicem planipedis et sabulonis, impudica et praetextata verba jacientis ad pudorem ac modestiam versus imitata.*

[73] Les indécences de la vie sont en quelque sorte épurées par leur transposition littéraire: mais il y a des degrés dans la littérature; la fiction littéraire veut que le Banquet soit un *vrai* banquet; donc, pour que les réalités deviennent «littéraires», il faut qu'elles soient rapportées (et non vécues) dans ce banquet.

Limites

Encore cette gaîté est-elle contenue dans des limites très strictes. Les adjectifs *pudicus, honestus,* corrigent toujours les termes évoquant la détente[75]. Cette décence n'exclut pas qu'on raconte des railleries ou des plaisanteries indécentes, elle exclut seulement qu'on raille les présents ou qu'on réponde soi-même de manière indécente. Tous les *topoi* facétieux habituels dans les Banquets peuvent être maintenus s'ils sont *littéraires,* c'est à dire rapportés[76].

A la décence s'ajoute la mesure; on ne rit pas aux éclats, on sourit plutôt. Ainsi, les premiers *dicta* font naître chez les convives un «rire de censeur»[77], et l'on se souvient que *censorius* est pratiquement l'équivalent de *gravis.* D'ailleurs, ce rire n'est mentionné qu'une fois; lorsqu'Aviénus à son tour débite son lot de bonnes histoires, on voit les convives charmés sans doute, mais surtout pleins d'admiration pour la mémoire du narrateur[78].

Les contemporains de Symmaque sont des gens sérieux. Certes, la *gravitas* a toujours été une qualité essentiellement romaine; mais elle n'excluait pas, à l'occasion, la facétie ou la bouffonnerie, comme le prouvent d'ailleurs les bonnes histoires d'autrefois que se racontent les hôtes de Prétextat.

Au V^e^ siècle, il semble que cette aristocratie romaine ait perdu le sens du *comique vécu*: sa décence, le sentiment de sa dignité lui interdisent même dans les banquets la détente franche et triviale à laquelle s'abandonnait le Romain d'autrefois; l'ironie lui paraît dangereuse car elle est blessante; le *scomma* est donc banni, sauf s'il atteint, par-dessus les siècles, les hommes d'autrefois: on ne peut railler Symmaque, mais on peut se moquer de la petite taille de Lentulus, gendre de Cicéron [79], car la mort et l'antiquité le protègent de la blessure du trait.

---

[74] *Sat.* 2, 1, 6.

[75] Ainsi: *Sat.* 1, 5, 11: . . . *cenam. . . non lascivientem. . . sed pudicam. . .*
1, 5, 12: . . . *jucundis honestisque sermonum illectationibus. . .*
2, 1, 8: . . . *excogitemus alacritatem lascivia carentem. . .*
2, 1, 9: . . . *vicem planipedis et sabulonis impudica et praetextata verba jacientis ad pudorem ac modestiam versus imitata. . .*
Il faut remarquer que Macrobe condamne ici un *topos* du Banquet: le personnage du bouffon (cf. *infra* p. 201-202).

[76] Par exemple les bons mots de Julie (*Sat.* 2, 5): il est impensable qu'on mette en scène la fille d'un Symmaque proférant de telles indécences! D'ailleurs, il n'y a pas de femmes dans notre banquet.

[77] *Sat.* 2, 2, 16: . . . *omnibus in censorium risum remissis. . .*

[78] *Sat.* 2, 8, 1: . . . *His dictis et excitata laetitia, cum in Avieno memoria florida et amoenitas laudaretur ingenii. . .*

Ainsi, cette société donne un peu l'impression d'une société britannique figée dans le sentiment de sa dignité, où l'humour n'aurait pas encore été inventé pour concilier les joies du rire avec les exigences de la bonne éducation [80].

Conclusion

Le fait que le mélange du comique et du sérieux constitue l'essence du *Banquet*, n'a pas échappé à Macrobe et il s'est efforcé de l'introduire dans les *Saturnales*. Mais il s'est heurté à deux difficultés: la première, d'ordre littéraire, est bien connue de tous ceux qui ont voulu concilier deux genres contradictoires. Julien s'y est risqué, sans grand succès, il faut bien l'avouer. La deuxième difficulté tenait à la qualité des convives mis en scène dans les *Saturnales*: il était presque impossible de les montrer se raillant mutuellement sans porter atteinte à la *gravitas* de leur caractère et au sérieux de leurs propos. C'est pourquoi Macrobe a inventé ce procédé ingénieux qu'il justifie par la bouche de Symmaque: comique et sérieux alternent entre les séances du matin et celles de l'après-midi. La vie et le naturel des entretiens n'y perdent pas forcément (au fond, tous ces gens là n'étaient pas de joyeux amuseurs), mais le charme du Banquet platonicien ne se retrouve plus guère dans le dialogue des *Saturnales*. En ne surestimant pas ses forces, Macrobe, il est vrai, suit aussi une tradition bien romaine, qui remonte à Cicéron, selon laquelle la verve platonicienne, dans le dialogue philosophique, s'efface devant la *gravitas romana*.

---

[79] *Sat.* 2, 3, 3.

[80] Il y a dans le rire quelque chose de méchant que seul l'humour peut estomper. Cicéron ne manquait pas d'humour (cf. A. Haury, *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Leiden, 1955); mais il n'a guère fait école. Notons que les railleries d'Evangélus sont *mordaces*, et non amusantes.

3. Les personnages-types du Banquet

Les deux dialogues de Platon et de Xénophon ont servi de modèles à toute la littérature sympotique: il en est résulté que des personnages, ou des thèmes, qui ne se trouvaient chez ces deux auteurs qu'accidentellement, par une fantaisie de l'inspiration, ont été considérés comme indispensables à la tenue d'un Banquet, dont ils devenaient les éléments obligés. Il en est ainsi, par exemple, du type de l'hôte inattendu: l'arrivée inopinée d'un convive (Alcibiade) sert, chez Platon, à faire rebondir la discussion. Les successeurs de Platon reproduisent des scènes analogues, même lorsqu'il n'est pas besoin d'orienter la conversation de leur Banquet dans une direction nouvelle [81]. Parfois, mais rarement, tel personnage-type a pu s'imposer après Platon, et s'insérer après coup dans la tradition platonicienne.

Règles concernant l'assemblée dans son ensemble: diversité d'âges et de professions

Une première règle veut que les participants au banquet appartiennent aux professions les plus diverses et aux générations les plus variées: cette règle est évidemment respectée dans le banquet d'Agathon et dans celui de Callias, qui, sur ce point, seront suivis dans la plupart des *Banquets* [82]. Macrobe se conforme à cette règle avec une minutie rigoureuse.

Trois générations sont représentées: les «anciens» d'abord, comme Prétextat, qui approche de la soixantaine, ainsi qu'Eusèbe et Disaire [83]. Puis, se situant aux environs de la quarantaine, Symmaque, Nicomaque, Caecina et Rufius Albinus, et vraisemblablement aussi Horus et Evangélus [84]. Quant à Servius et Aviénus, ils sont présentés expressément comme deux jeunes gens [85]. Macrobe n'a pu les faire intervenir dans les entretiens que par un anachronisme dont il s'excuse [86]: cet anachronisme sert avant tout à expliquer la présence d'Aviénus et de Servius aux côtés de Prétextat, mais il permet, accessoirement, de faire figurer parmi les convives les représentants d'une troisième génération, et de respecter ainsi les lois du genre.

---

[81] L'arrivée inopinée d'Evangélus (*Sat.* 1, 7, 2) interrompt seulement la conversation qui reprend ensuite normalement.

[82] J. Martin, *op. cit.* p. 33 sq.: cette règle remonterait à Homère.

[83] Cf. *supra*, notre première partie.

[84] Cf. *ibid.*

[85] Cf. *supra* p. 77-80.

[86] *Sat.* 1, 1, 5-6.

La qualité sociale et professionnelle des personnages est encore plus diversifiée: Prétextat, Symmaque, Caecina, Rufius Albinus et Nicomaque Flavien appartiennent à la plus haute classe sénatoriale; mais à l'intérieur de cette catégorie, leurs goûts et leurs talents les distinguent: Nicomaque est le type du lettré achevé [87], Symmaque le meilleur représentant de l'éloquence, et Prétextat le grand docteur ès sciences religieuses.

D'autres convives, représentants de professions variées, appartiennent à une classe certainement inférieure: Disaire est médecin [88], Servius grammairien professionnel [89], Eusèbe rhéteur (et non pas orateur, comme Symmaque). Bien que les réceptions aient lieu dans les meilleures maisons romaines, il s'en faut que tous les convives soient issus de la meilleure société romaine. Eustathe, le philosophe, est grec; Horus est égyptien et intervient souvent en tant que tel [90].

La même diversité se retrouve dans les sectes philosophiques: il est vrai qu'Eustathe représente à lui seul les trois sectes différentes — sinon opposées —: Stoïciens, Académiciens, Péripatéticiens [91]; le *topos* n'en est que plus évident; on aurait du mal à trouver un représentant pour chacune de ces sectes en fait disparues (tout le monde, à l'époque, est, peu ou prou, néo-platonicien). Il est piquant de constater que Prétextat, traducteur des *Commentaires aux Catégories d'Aristote* de Thémistius [92] n'est pas choisi comme représentant des Péripatéticiens! *Topos* encore, que la présence d'un Cynique, personnage obligé qui s'est imposé après Platon [93]. Encore le cynisme d'Horus n'a-t-il absolument rien d'agressif, comparé à celui des personnages de sa secte mis en scène par Lucien; en fin de compte, sa seule manifestation de cynisme est de rappeler — à propos d'une question de blanchissage — qu'il n'a qu'un manteau et qu'il le lave lui-même [94].

---

[87] *Sat.* 1, 5, 13: . . . *Flavianum. . . copia profundae eruditionis. . .*

[88] Il joue, de ce fait, le rôle d'un personnage obligé: cf. *infra* p. 198-199.

[89] *Sat.* 1, 2, 15: . . . *Servius inter grammaticos doctorem recens professus. . .*

[90] Pour Eustathe, cf. *supra* p. 67-69; pour Horus, cf. *supra* p. 72-73.

[91] *Sat.* 1, 5, 13: . . . *Eustathium, qui tantus in omni genere philosophiae est, ut solus nobis repraesentet ingenia trium philosophorum. . .*

[92] Cf. à ce sujet P. Courcelle, *L.G.* p. 4.

[93] J. Martin, *op. cit.* p. 71-76.

La relative maladresse avec laquelle Macrobe s'efforce de varier à l'extrême la qualité des convives prouve bien qu'il a voulu se plier à une règle du genre. Confirmation nous en est donnée par la bouche de Symmaque: lorsque Prétextat lance l'idée de la réunion, c'est lui qui propose de faire appel à un érudit comme Nicomaque, à un philosophe comme Eusthate, «afin que rien ne manque à la perfection de cette réunion» [95].

Le nombre

Non moins curieuses sont les considérations que présente Macrobe sur le nombre des participants. Martin note [96] que dans la plupart des Banquets, ce nombre varie de cinq à vingt-huit (le maximum, que l'on constate chez Platon). A première vue, il ne semble pas qu'une règle limite ce nombre. Pourtant Varron, dans la *Satire Ménippée,* veut que «ce nombre commence au chiffe des Grâces et s'arrête à celui des Muses» [97], donc qu'il soit de trois au moins, et de neuf au plus. Or Macrobe est le seul, à notre connaissance, à tenir compte de cette prescription, de façon assez bizarre, mais bien conforme au goût du temps pour les fantaisies arithmologiques, en combinant les deux limites extrêmes: «Votre présence», dit Prétextat, «permettra de parvenir à la fois au nombre des Muses et à celui des Grâces, qu'il est juste d'inviter à la fête du premier des Dieux»; trois et neuf font douze... Martin estime que, l'exception confirmant la règle, ou plutôt l'absence de règle, il ne s'agit pas là d'un motif fixe («stehender Motiv») du Banquet.

Pourtant cette règle est rapportée par Aulu-Gelle, dont on sait l'intérêt pour les questions sympotiques, soit qu'il présente des modèles de conversations de table (les fameuses *Quaestiones con-*

---

[94] *Sat.* 7, 13, 17-18. Sur la relative vitalité de la secte, cf. le discours de Julien Πρὸς Ἡρακλεῖον κυνικόν.

[95] *Sat.* 1, 5, 13: ... *ne quid ad perfectionem coetus desideretur...*

[96] *Op. cit.* p. 33-43.

[97] Cité par Aulu-Gelle (*Noct. Att.* 13, 11) et repris par Macrobe qui s'inspire manifestement du premier (*Sat.* 1, 7, 12).

vivales), soit même qu'il compose un petit *symposion* en raccourci [98]. Il est incontestable que Macrobe tire sa citation du Varron des *Nuits Attiques*. Ce faisant, peut-être se rallie-t-il à une tradition du Banquet que nous pensons plus «romaine», et qu'il sent peut-être comme telle. Si le *Souper de Trimalcion* n'obéit pas à cette règle, non plus que celui décrit par Horace dans la *Satire 8* du livre II, c'est qu'il s'agit là de banquets ridicules, donc de banquets «manqués», et qui, sur certains points, sont précisément le modèle de ce qu'il ne faut pas faire. Au reste, la règle s'accorde avec le simple bon sens: il faut un minimum de participants pour que la conversation puisse se maintenir, mais il n'en faut pas trop, de peur que, le vin aidant, la réunion ne tourne à la mascarade et au charivari (comme dans le *Banquet* de Lucien). Elle a sans doute été placée sous l'autorité des Grâces et des Muses par quelque Romain lettré, peut-être par Varron lui-même, sans devenir aussi prestigieuse que celles qui tirent leur autorité du modèle suprême qu'est le *Banquet* de Platon. Elle a pu s'imposer dans la tradition romaine dont nous n'avons malheureusement conservé que très peu d'exemples. La fantaisie avec laquelle Macrobe l'applique, en faisant des extrêmes, qui limitent une moyenne, les deux termes d'une somme qui devient ainsi le nombre parfait des participants, pourrait en être la preuve: il entend montrer qu'il connaît cette règle, mais qu'il n'y accorde pas plus d'importance qu'elle n'en mérite.

a) *Les personnages-types maintenus*

L'hôte

C'est le type même du personnage obligé, puisqu'il faut bien que le banquet soit donné par quelqu'un. Mais sous l'influence des deux modèles socratiques (Agathon et Callias sont vaniteux et prétentieux), la tradition s'est imposée de présenter l'hôte sous un jour défavorable. Martin note que Macrobe et Athénée sont les seuls à refuser le *topos* [99]. Chez ce dernier, Larensios (dont Prétextat semblerait une «copie») fait preuve d'une grande urbanité, d'une profonde connaissance des choses sacrées et d'une très large érudition (on notera qu'il reçoit, comme Prétextat, dans sa bibliothèque), et Martin conclut avec raison qu'il ne s'agit pas là d'une transformation romaine du personnage, mais que celle-ci est imposée par le sérieux des sujets et de la présentation [100]. On ne saurait en conclure que Macrobe s'inspire de l'œuvre d'Athénée, éventualité peu probable [101] comme nous l'avons dit; en revanche, on peut expliquer très naturellement pourquoi il s'est délibérément écarté du modèle platonicien: le caractère sérieux des conversations et la bonne tenue de l'assemblée exigeaient que les «rois du festin» fussent audessus de tout reproche. On voit mal la présidence d'une réunion de société savante confiée systématiquement à un ridicule! Par ailleurs, Macrobe, — nous le verrons plus loin [102] —, semble avoir eu à cœur de réfuter les critiques adressées aux banquets de l'aristocratie sénatoriale, critiques dont nous retrouvons l'écho chez Ammien Marcellin [103]: aussi la distinction des rois du festin mettait-elle le Banquet à l'abri des reproches de goinfrerie et de grossièreté.

---

[98] Cf. *supra* p. 182.

[99] *Op. cit.* p. 42-43.

Il est bien évident aussi que Macrobe aurait eu du mal à trouver un personnage antipathique parmi ses convives: le seul qui le soit, Evangélus, a un autre rôle à jouer dans la série des personnages obligés [104]. Enfin, les propos blessants et les railleries acerbes sont exclus des *Saturnales*: un hôte ridicule et vaniteux comme Callias attirerait naturellement de telles attaques.

Tout donc obligeait Macrobe à rejeter ce type de personnage. Il en a pris son parti, et va dès lors jusqu'à attribuer à l'hôte une signification que celui-ci n'a jamais eue dans un autre Banquet. Tout d'abord, nous trouvons trois hôtes, et non plus un seul, puisque la fête s'étend sur trois jours. Ensuite, ces trois hôtes sont tout à fait remarquables, puisqu'ils sont les trois plus grands représentants de l'aristocratie romaine du temps: Prétextat, Nicomaque Flavien et Symmaque. Nous avons vu [105] qu'il s'agit aussi et surtout des trois grands chefs du parti païen au Sénat, dont chacun personnifie un aspect: Prétextat, le pontife et l'autorité morale, Symmaque, l'orateur de la cause, et Nicomaque, son dernier défenseur, en quelque sorte le «combattant suprême». Il serait peut-être hasardeux d'affirmer que Macrobe a refusé le *topos* pour mieux faire ressortir l'intention de ce triple choix et renforcer un effet de propagande indirecte [106]; mais il semble assez certain qu'ayant pris son parti, sur ce point, d'un manquement aux règles, il a exploité cette transformation pour mettre en relief les trois grandes et dernières figures du paganisme vaincu.

---

[100] *Ibid.*

[101] Cf. *supra* p. 181.

[102] Cf. *infra p.* 211-213.

[103] Amm. 14, 6, 16.

[104] Il est avant tout «celui qui n'avait pas été invité»; il ne peut donc être celui qui reçoit.

[105] Cf. *supra* p. 26-36, 36-45, 45-58.

Celui qui n'était pas invité

Dans le *Banquet* de Platon, le narrateur, Aristodème, vient au repas parce qu'il rencontre fortuitement Socrate qui s'apprêtait à y aller et l'invite à l'accompagner: est-ce une simple fantaisie de littérateur, qui justifie l'étonnement d' Aristodème à la vue d'un Socrate qui s'est fait beau? Cela donne en tout cas à Socrate l'occasion de citer le passage de l'*Iliade* [107] où Homère fait venir Ménélas sans invitation au festin donné par son frère. Ce petit incident devait connaître une célébrité assez extraordinaire, puisque dans la quasi-totalité des Banquets postérieurs on verra survenir, presque toujours introduit par la même allusion à Homère, un convive qui n'était pas invité. Martin a montré comment ce personnage a pu se combiner avec celui du philosophe cynique qui estime avoir le droit de venir à table sans être invité [108].

Macrobe ne semble pas avoir très bien compris le rôle de ce type de convive. Ce sont, en fait, trois individus qui, chez lui, surviennent sans invitation: Evangélus, Horus le Cynique, et le médecin Disaire; mais seul Evangélus parle en tant que tel. Des deux autres, le premier, Disaire, est cantonné dans son rôle de médecin; le second, Horus, loin de s'imposer avec la brutalité d'un cynique, comme chez Lucien par exemple, fait preuve de la plus exquise urbanité et, n'était cette histoire de manteau unique qu'il lave lui-même à la rivière, on se demanderait en quoi consiste son cynisme: il intervient d'ailleurs plus en tant qu'égyptien qu'en tant que Cynique[109]. Martin conclut que Macrobe et Athénée ont trouvé le personnage du Cynique déjà existant, et ont cru qu'il était un *topos* du *Banquet* platonicien, ce qu'il est devenu en fait, mais bien après Platon. Cela est vraisemblable.

---

[106] Sur ce caractère des *Saturnales*, cf. *supra* p. 137.

[107] *Conv.* 174c; Homère, *Il.* 2, 408.

[108] *Op. cit.* p. 64-79.

De son côté, Evangélus, qui prend la responsabilité de cette entrée impromptue — c'est lui qui fait allusion à l'arrivée de Ménélas au banquet d'Agamemnon —, va jouer un autre rôle, celui du fâcheux, auquel l'incorrection de son arrivée le prédispose, alors qu'elle n'est nullement dans le caractère du personnage-type du convive non invité (Ménélas est le frère d'Agamemnon; Aristodème est venu sans être invité, parce qu'on n'avait pas pu le joindre pour l'inviter).

Ainsi, le type du convive venu sans invitation s'est peu à peu confondu avec celui du cynique grossier et brutal, mais il n'est pas, chez Platon du moins, un fâcheux. Macrobe a confondu les deux types, mais en faisant du cynique un homme du monde, pour des raisons de convenance extérieures au genre: Horus est en effet un ami de Symmaque qui se piquait peut-être de cynisme. Il a donc manifestement voulu conserver un *topos* qu'il croyait indispensable au genre du Banquet, mais qu'il n'a pas pu, ou n'a pas su, utiliser correctement[110].

Le médecin

Il y a un médecin au banquet d'Agathon. Martin remarque justement que ce personnage n'a rien d'obligé et que sa présence au *symposion* n'est devenue nécessaire que parce que la fantaisie de Platon l'y avait un jour introduit... Eryximaque est d'ailleurs une sorte de Diafoirus[111] infatué de sa science, dont le discours est un modèle de cuistrerie pesante. Il faut noter qu'il intervient en tant que médecin, mais sur le thème du débat, à savoir l'amour. Les successeurs de Platon, embarrassés par un personnage dont on ne voit pas bien la nécessité, le chargeront désormais de traiter des «propos de table», par exemple de commenter la valeur des mets, de disserter sur le chaud et le froid, en un mot de multiplier les interventions brèves et amusantes qui récréent les convives, en les instruisant sur ce qu'ils mangent ou sur les questions qu'ils se posent en mangeant. C'est donc la qualité du médecin, et non le caractère d'Eryximaque, qui a été conservée du *Banquet* de Platon.

---

[109] Cf. *supra* p. 193.

[110] Cf. au contraire le personnage d'Alkidamas, chez Lucien: il entre en citant Homère (*Conv.* 12) mais commence tout de suite à insulter les convives, à mal se tenir, à boire, et finalement à frapper tout le monde, car il se prend pour Héraclès: aucun rapport évidemment avec Horus, sinon le titre de Cynique.

[111] L. Robin, *Préf.* à l'*éd.* des Belles Lettres, p. LII-LIII.

Athénée fait bonne mesure: il n'y a pas moins de quatre médecins à la table de ses *Deipnosophistes* [112]. Macrobe n'en introduit qu'un, derrière Evangélus, comme nous venons de le voir. Il est vrai que Disaire représente ce qu'il y a de mieux en fait de médecin à Rome [113]. Il jouera le rôle traditionnellement dévolu à son personnage en répondant aux questions des convives relatives aux repas; il est significatif que ses propos soient tous empruntés aux *Quaestiones convivales* de Plutarque [114]; non moins significative est la place de ses interventions: c'est au livre VII, c'est à dire lorsque les convives se détendent pour la troisième fois après dîner. Les propos de Disaire jouent donc le même rôle que les *doctes cavillationes* du livre II, ou que les fantaisies étymologiques de Servius au livre III; ils relèvent davantage du σπουδαῖον que du γελοῖον, même s'il s'agit là d'une détente de «censeur». Disaire est un homme du monde qui sait payer son écot en offrant à ses commensaux des récréations savantes [115].

Ainsi donc, Macrobe introduit le médecin comme un personnage obligé, mais il lui attribue une fonction qui relève d'une tradition postérieure à Platon. Une fois de plus, nous voyons l'auteur des *Saturnales* attentif à observer une tradition qu'il croit remonter à un modèle en fait bien mal connu de lui.

---

[112] Daphnos d'Ephèse, Dionysoclès, Gallien de Pergame, Rufin de Nicée; cf. J. Martin, *op. cit.* p. 110.

[113] *Sat.* 1, 7, 1: ... *qui tunc Romae praestare videbatur ceteris medendi artem professis*...

[114] *Sat.* 7, 6, 7: les femmes ont un tempérament froid et s'enivrent plus difficilement que les hommes (tiré de Plutarque, *Quaest. conv.* 3, 3) etc...

[115] *Sat.* 7, 4, 1: C'est Prétextat qui propose de le mettre systématiquement à contribution.

Le grand buveur

Ici, le *topos* concerne autant la mise en scène que le personnage: les effets du vin sont en effet un sujet de discussion naturel dans un banquet [116], et nous savons qu'il y a deux façons de boire dans ce genre de réunion: l'une modérée («à petites coupes») [117] permet de bavarder agréablement; ce serait, selon Athénée, la mode hellénique; l'autre excessive («à larges coupes») [118] qui, quoi qu'en dise Athénée, paraît bien être également grecque.

En effet, il y a toujours un personnage, héritier de l'Alcibiade de Platon et du Philippos de Xénophon, pour réclamer à boire dans de grandes coupes [119]. Ainsi, chez Lucien, Aristainetos, l'hôte, fait donner une «coupe énorme» au Cynique pour le calmer [120]. Martin note que le thème est si bien acclimaté que, même dans un banquet «sec» comme celui des *Deipnosophistes*, Ulpien réclame par deux fois des grandes coupes [121]. D'autres banquets se terminent dans l'ivresse générale (celui de Trimalcion par exemple), suivant au fond le modèle donné par Platon lui-même.

Il est bien évident que Macrobe pouvait difficilement mener ses convives à de tels excès. Dès la première récréation, à la fin du premier repas, on prend bien soin de nous avertir que le boisson est servie dans des coupes toutes petites (*minusculis poculis*) ce qui d'ailleurs n'exclut pas la gaîté [122]. Cependant le personnage du grand buveur est discrètement évoqué, et c'est Evangélus — une fois de plus chargé du rôle ingrat — qui réclame à boire: «*agite... vino indulgeamus*!» [123] Mais Eustathe lui fait remarquer que Platon dont il se réclame [124] n'a jamais dit qu'il fallait boire à tort et à travers (*passim*) mais qu'il recommande au contraire une prise de vin modérée (*inter minuta pocula*). Ainsi l'intervention d'Evangélus sert à introduire une dissertation sur l'usage du vin à table.

---

[116] Cf. *supra* n. 114, et Platon, *Conv*. 176 sq.; *Leg*. 775b.

[117] Cf. J. Martin, *op. cit*. p. 106 sq.; Athénée, *Deipn*. 10, 431e.

[118] Athénée, *Deipn*. 11, 461b: ὅθεν δὴ καὶ τὰ μεγάλα τῶν ἐκπωμάτων ἐπιχώρια γέγονε τοῖς δυνάσταις. Οὐ γὰρ παλαιὸν οὐδὲ τοῦτό γέ ἐστι παρὰ τοῖς Ἕλλησιν, ἀλλὰ νεωστὶ εὑρέθη πεμφθὲν ἐκ τῶν βαρβάρων. Perse ou grecque, la coutume était depuis longtemps acclimatée à Athènes, si l'on en juge par la fin du banquet d'Agathon.

[119] Platon, *Conv*. 213e: Ἀλλὰ φερέτω, Ἀγάθων, εἴ τι ἔστιν ἔκπωμα μέγα. Xen. *Conv*. 23: καὶ ὁ παῖς ἐγχεάτω μοι τὴν μεγάλην φιάλην.

[120] *Conv*. 14: le résultat sera le contraire de celui qu'on espérait; les «grandes coupes» ne peuvent mener qu'aux «grandes querelles»...

[121] *Op. cit*. p. 111; Athénée, *Deipn*. 2, 59c et 15, 668f.

[122] *Sat*. 2, 1, 1: ... *ubi... convivalis laetitia minusculis poculis oriebatur...*

[123] *Sat*. 2, 8, 4.

A côté de ce personnage-type du «grand buveur», il existe un sujet-type, relatif aux «effets du vin » (que les femmes et les enfants sont plus sensibles à l'ivresse que les hommes, etc. . .); Macrobe distingue soigneusement ces deux points: le «grand buveur» intervient au livre II, et la dissertation sur les effets du vin (et non plus sur le bon usage du vin à table) sera faite par Disaire au livre VII [125]. Il respecte ainsi la tradition des deux *topoi*, tout en rappelant discrètement que nous avons affaire à un banquet de «petites coupes», où le grand buveur, Evangélus, doit être mis au pas.

b) *Les personnages-types éliminés*

Il s'agit de personnages que Macrobe pouvait difficilement ignorer, mais qu'il ne *pouvait pas* introduire dans son Banquet.

Le bouffon

Ce type est loin d'être secondaire, puisque sa présence est liée à l'un des deux caractères du Banquet, à savoir le γελοῖον. Martin a montré que la bouffonnerie pouvait se situer à deux niveaux [126]: d'abord celui des pitreries de mimes professionnels, joueuses de flûte, etc. . . , que Platon bannit de son *Banquet*, mais que Xénophon admet. La tradition suivra tantôt l'un, tantôt l'autre. Rappelons pour mémoire que Macrobe, par la bouche de Prétextat, exclut ce genre de divertissements [127]. A un deuxième niveau, on rencontre le bouffon que nous appellerons semi-professionnel: c'est un convive comme les autres, mais qui est invité pour faire rire, et qui se livre à des pitreries: Philippos chez Xénophon, Hippolachos chez Athénée, Satyrion chez Lucien [128]. Enfin, on peut considérer qu'à un degré supérieur tous ceux qui font rire par leur caractère, par leur nature (sans être invités exprès pour jouer le rôle de bouffons) appartiennent aussi à cette catégorie: ainsi Aristophane chez Platon, Esope chez Plutarque, Silène chez Julien. A peu près partout, apparaît, sous une forme ou sous une autre, ce dernier type de bouffon. Il lui arrive même de jouer un rôle de tout premier plan: ainsi dans le *Banquet des Douze Césars* de Julien. Silène, malgré ses farces et ses pitreries, est en fait le porte-parole de l'auteur.

---

[124] *Leg.* 671b-679b. La citation de Platon est classique dans cette controverse et Macrobe ne la tire certainement pas des *Lois*, mais vraisemblablement d'Aulu-Gelle (*Noct. Att.* 15, 2).

[125] *Sat.* 2, 8, 4-16 et 7, 6.

[126] *Op. cit.* p. 51 sq.

[127] *Sat.* 2, 1, 7.

[128] J. Martin, *op. cit.* p. 54 sq. Le personnage est une sorte de parasite agréable. «Jusqu'à présent, en effet, on m'invitait à dîner pour réjouir

Seul Macrobe exclut totalement ce type: il serait vain de prétendre qu'Evangélus, par sa causticité déplaisante, s'efforce de jouer ce rôle qui ne serait pas de mise dans un tel banquet; il n'y a pas de bouffonnerie dans son attitude; on lui reproche son mordant (*mordax*), son amertume (*rem jucundam. . . amarius postulasti*)[129], mais il n'y a rien chez lui qui rappelle les farces d'un Aristophane ou d'un Silène.

Le type du bouffon est lié à un certain comique, et, en éliminant ce comique [130], l'auteur des *Saturnales* s'engage du même coup à éliminer le personnage qui en est habituellement porteur. Mais il vaut la peine de remarquer ici que, pour des raisons de convenance, c'est à l'un des *topoi* les plus classiques du genre sympotique que Macrobe renonce délibérément.

Le convive vexé qui s'en va, et celui qui pleure

Ce sont là deux types voisins, comme il ressort de la description de Martin [131], et ils relèvent des motifs scéniques plus que des personnages. Ils sont en effet liés à un certain ton du banquet (celui qui pleure dans une réunion plutôt gaie est grotesque) et à un certain déroulement de l'action (c'est à la suite d'une querelle que celui qui se vexe s'en va). Or, tous ces éléments sont proscrits par Macrobe [132].

---

les convives en les faisant rire. Mais maintenant pour quelle raison m'invitera-t-on ?» gémit Philippe, dont les plaisanteries ne font plus rire (Xen. *Conv.* 1, 15).

[129] *Sat.* 7, 5, 3.

[130] Cf. *supra* p. 187 sq.

[131] *Op. cit.* p. 98-106.

[132] Dont la condamnation du *scomma* est formelle (*Sat.* 7, 3).

Les larmes étant par ailleurs indignes d'un Romain bien né, on comprend parfaitement l'élimination du premier type. Mais le second aurait fort bien pu être conservé; Evangélus aurait été tout indiqué pour jouer son rôle: son arrivée ayant été accueillie avec un déplaisir général, son départ aurait soulagé tout le monde; d'autre part, ses remarques désagréables et répétées donnaient plus d'une fois l'occasion de le rabrouer jusqu'à provoquer ce départ. Il semble que Macrobe ne l'ait pas voulu.

Les *Saturnales* ne nous sont pas parvenues dans leur intégralité: le texte conservé présente plusieurs lacunes d'importance [133]. Nous avons cependant la certitude qu'Evangélus est toujours présent puisqu'il apparaît encore au livre VII au troisième après-dîner. Mais le VII^{e} et dernier livre se termine sur une lacune, et nous ignorons comment s'achève le banquet. Or, nous allons le voir dans un instant, la querelle est un motif scénique fréquemment utilisé pour servir de conclusion au *symposion*. Macrobe avait-il ainsi terminé son œuvre et en avait-il profité pour expulser Evangélus?

Il ne semble pas. Nous avons vu qu'il n'hésitait pas à supprimer tel motif essentiel pour des raisons de convenance: or ce serait une grave offense à la politesse, et aucun des trois hôtes ne saurait la tolérer. Lorsqu'on annonce l'arrivée d'Evangélus, tous les convives font la grimace, «mais Prétextat, qui faisait preuve de la même douceur et de la même mansuétude à l'égard de tout le monde, donna l'ordre d'aller au devant d'eux et de les introduire» [134]. Le *sed* laisserait entendre que d'aucuns n'auraient pas été mécontents de laisser Evangélus à la porte: Macrobe insiste sur le fait qu'il ne saurait en être question; chaque fois qu'Evangélus se signale par une intervention brusque ou même blessante, il est repris doucement et poliment. Il est difficile de concevoir que tout d'un coup les amis de Prétextat se décident à l'expulser. Selon toute vraisemblance, Macrobe a renoncé à ce motif qui ne convenait pas à l'*urbanitas* de la réunion.

---

[133] Cf. le *schéma* p. 223-224; il manque en particulier: la fin de la première journée, le début de la troisième, le début du deuxième après-midi et la fin de la troisième journée, c'est à dire du banquet.

[134] *Sat.* 1, 7, 2: *Sed Praetextatus ut erat in omnes aeque placidus ac mitis, ut admitterentur missis obviis imperavit.*

c) *La métamorphose d'un type, le couple d'amoureux*

Le *Banquet* de Platon a pour sous-titre «*Sur l'amour, genre moral*», et l'amour est le sujet essentiel de l'entretien. Dans le *Banquet* de Xénophon, l'amour n'est pas le sujet exclusif, mais il occupe une grande place dans les conversations. De plus, chez les deux auteurs apparaît un couple d'amoureux privilégié; chez Platon, le couple Agathon-Pausanias n'intervient pratiquement pas en tant que couple d'amoureux (sauf en 197 b): c'est sur le couple Socrate-Alcibiade que se concentre l'attention. Tandis que chez Xénophon, le rôle principal est dévolu au couple de l'hôte et de son aimé. Martin a montré que là aussi Platon et Xénophon ont fait école, et que la présence d'un couple d'amoureux est pratiquement devenue un *topos* du *symposion*: Plutarque, Julien, Lucien la font intervenir. Il n'est pas impossible, comme le pense Martin, que dans le pénible *Banquet* de l'évêque Méthode, Agathe, qui se dénomme elle-même «fiancée du *Logos*» (VI, 5) joue avec le *Logos* le même rôle qu'Alcibiade auprès de Socrate. En tout cas, les autres Banquets suffisent à prouver que la présence du couple d'amoureux est une quasi-nécessité.

Or Macrobe fait exception. Pourtant il y a deux jeunes gens dans les *Saturnales*. Ils pourraient donc servir à constituer, même artificiellement, des couples d'amoureux, puisque la règle veut que l'amant soit plus âgé que l'aimé. Il est bien manifeste que la pédérastie présupposée par de tels couples, même évoquée discrètement, est inadmissible dans le milieu où l'auteur nous fait évoluer: on reconnaît là l'interdit social qui pèse à Rome sur la pédérastie, même lorsqu'elle est, dans les faits, couramment pratiquée[135]. Il est inconcevable que Symmaque et Aviénus paraissent former, même discrètement, un couple.

Est-ce à dire que l'amour pédérastique est totalement exclu des *Saturnales*? Ce serait manquer aux lois du genre. Macrobe l'introduit, mais sous une forme qui ne choquera pas: ce sera une passion *exlitterata, docta*, mise sous l'autorité du grand Platon, dont Symmaque va rapporter (en latin) les petits vers qu'il admire pour leur grâce et leur brièveté: «Tandis que de ma bouche mi-close je baise mon bien-aimé et que du sentier ouvert de mes lèvres, j'aspire la douce fleur de son souffle. . . »[136]. L'honneur est sauf, la tradition aussi!

---

[135] Cf. H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 365 sq.

Le plus curieux est que Macrobe a voulu sauver également le thème du couple, mais qu'à la paire d'amoureux, il a substitué la paire d'amis: ainsi voit-on arriver Symmaque et Caecina Albinus étroitement liés par le caractère, le goût des belles lettres et . . . d'abord l'âge! Ce qui interdit qu'on se méprenne sur la nature de leur liaison[137].

Ce procédé d'imitation est assez fréquent dans l'antiquité: d'un thème donné on ne garde que la structure, une sorte d'ossature idéale qu'on remplit ensuite d'une matière nouvelle[138]. Macrobe est suffisamment informé de la façon dont Virgile, par exemple, imite Homère, pour avoir su ici, sur le même mode, imiter Platon — ou plutôt le genre hérité de Platon: deux convives se font remarquer par le lien qui les unit; ce lien est l'âge, l'amitié et le goût des belles lettres, et non plus l'amour et le goût du beau. . .

Ainsi voyons-nous encore une fois Macrobe s'efforcer de conserver un personnage-type, ou plutôt, ici, un groupe-type, en opérant les transpositions nécessaires à la convenance des temps et des lieux.

4. La mise en scène: présentation et situations-types

Le Banquet n'est pas simplement un dialogue qui se tiendrait à table; c'est une petite comédie dramatique dont les éléments scéniques sont soumis, sous les apparences de la libre fantaisie, à une rigoureuse fixité. Il existe ainsi un certain nombre de «situations-types» dont J. Martin a fait l'inventaire[139].

---

[136] *Sat.* 2, 2, 17: *Dum semiulco savio*
meum puellum savior
dulcemque florem spiritus
duco ex aperto tramite. . .

Cette traduction latine est empruntée à Aulu-Gelle (*Noct. Att.* 19, 11, 4).

[137] *Sat.* 1, 2, 15: . . . *Aurelius Symmachus et Caecina Albinus, cum aetate, tum etiam moribus ac studiis inter se conjunctissimi.*

[138] Comparer la façon dont Virgile imite Homère dans l'épisode de Palinure: Palinure et Elphénor se penchent tous les deux, l'un du bateau, l'autre du toit; ils sont saisis tous deux par l'ivresse, l'un de la nuit, l'autre du vin; ils tombent et meurent, l'un noyé, l'autre la tête fracassée; tous deux restent sans sépulture etc. . . (*Aen.* 6, 337-383 et *Od.* 11, 51-80).

[139] *Op. cit.* p. 116.

La plus remarquable d'entre elles est la petite scène qui sert de prologue au banquet proprement dit. Presque toujours bâtie sur le même modèle, plus ou moins bien imité de Platon, elle est la pierre de touche qui permet d'affirmer que l'auteur a voulu faire un Banquet platonicien.

a) *Présentation*

La présentation d'un Banquet, à l'imitation de Platon, ζήλῳ πλατονικῷ [140], est soumise à trois exigences précises: il faut une exposition complète des temps, des personnages et des circonstances; cette exposition se fait sous une forme dialoguée; enfin, le déroulement du Banquet doit être lui-même connu par une succession plus ou moins compliquée d'intermédiaires.

Les temps, les personnes, les circonstances

Dans les *Deipnosophistes* [141], Masurios loue Xénophon et Platon d'avoir su distinguer à l'instar d'Homère «les temps, les personnages, les circonstances». En effet, étant une œuvre dramatique, le Banquet doit satisfaire aux mêmes exigences qu'une comédie ou une tragédie: c'est pour y avoir manqué qu'Epicure est blâmé par Masurios, qui l'accuse même d'avoir esquivé tout prologue [142].

Macrobe se plie à la règle et répond aux trois questions avant la mise en scène proprement dite: «Pendant les Saturnales, les personnes les plus distinguées de la noblesse se réunissent chez Vettius Prétextat ainsi que des savants. . .» [143]. La présentation des personnages sera complétée au fur et à mesure de leur entrée. Quant au temps, celui des Saturnales, il fera l'objet d'une longue discussion [144]. Tout cela satisfait pleinement aux exigences énoncées par Masurios.

---

[140] *Deipn.* 1f: Δραματουργεῖ δὲ τὸν διάλογον ὁ Ἀθήναιος ζήλῳ πλατονικῷ.

[141] *Ibid.* 186d-e: ἀφορίζει γὰρ αὐτῶν (sc. τῶν Ὁμηρικῶν συμποσίων) ὁ ποιητὴς χρόνους, πρόσωπα, αἰπας· τοῦτο δὲ ὀρθῶς ἀπεμάζατο ὁ Ξενοφῶν καὶ Πλάτων. . .

[142] *Ibid.*: οὐ προλέγει οὐδέν: l'absence de prologue est évidemment très grave, puisque celui-ci est la pierre de touche du Banquet platonicien.

[143] *Sat.* I, I, I: *Saturnalibus apud Vettium Praetextatum Romanae nobilitatis proceres doctique alii congregantur*. . . C'est le chapitre où Macrobe s'explique sur ses intentions littéraires. Le «banquet» commence au chapitre suivant, lorsque Décius interroge Postumianus; toutes les précisions seront à nouveau données, mais cette fois sous la forme dramatique.

[144] *Sat.* I, 7: car le temps a ici une signification spéciale; c'est la grande fête païenne qui se confond aujourd'hui avec celle du Soleil, cf. *supra* p. 18 sq.

Mais les deux suivantes, présentation dialoguée et récit fait par un tiers, relèvent plus précisément de la tradition platonicienne.

Le Prologue du Banquet

Revenons tout d'abord sur le prologue du *Banquet* de Platon.

La présentation «à tiroirs» du *Banquet* de Platon est bien connue: Apollodore refait pour des amis le récit que lui a transmis Aristodème, lui-même témoin du banquet, récit dont la véracité a été confirmée par Socrate lui-même. Mais sur ce schéma se greffe une seconde présentation: car Apollodore explique d'abord comment il a fait le même récit à Glaucon (rapportant ainsi un autre dialogue); puis comment il avait déjà entendu parler de la réunion par quelqu'un qui la connaissait de Phénix, lui-même informé par un quatrième personnage. D'ailleurs, explique Apollodore, Aristodème m'a permis de corriger sur un point le récit le Phénix: le banquet est plus ancien que ne le prétendait ce dernier [145].

Il n'entre pas dans notre propos d'étudier les raisons de cette mise en scène compliquée. Qu'on l'explique par l'historicité des faits rapportés, ou qu'on pense, comme Robin [146], que ce luxe de détails tend essentiellement à donner une *impression* d'historicité, il est évident que tout cela est parfaitement gratuit et ne relève aucunement d'une exigence interne du genre sympotique. La meilleure preuve en est que, à peu près dans le même temps, Xénophon introduit directement son *Banquet,* sans l'intermédiaire d'aucune mise en scène préliminaire.

La tradition

C'est pourtant le modèle platonicien qui l'a emporté; pratiquement tous les Banquets imitent sa présentation, comme le montre Martin (qui ne distingue peut-être pas suffisamment la présentation dialoguée et la source du récit) [147].

Pour exprimer le schéma en termes algébriques, on dira qu'au cours d'un dialogue A est rapporté un dialogue B par un narrateur

---

[145] *Conv.* 172-174a.

[146] Dans la *Préf.* à l'éd. des Belles Lettres, p. XXII; présentation analogue dans le Phédon.

[147] *Op. cit.* p. 29 sq.

I, qui le tient de II informé lui-même directement. Sur quoi Platon greffe le récit d'un dialogue A′ où le dialogue B aurait déjà été rapporté. A cela s'ajoute une deuxième source — fautive sur certains points — où I tient son récit d'un informateur n° 2 qui le tient d'un n° 3 qui l'a lui-même entendu d'un n° 4!

Nous envisagerons d'abord les rapports de A et de B, puis la multiplication des intermédiaires.

Rapports des dialogues A et B

C'est là le trait le plus caractéristique du genre: tous les Banquets, ou presque, sont racontés dans un *autre* dialogue. Les seules exceptions sont celles de Pétrone (mais il ne s'agit pas d'un vrai Banquet), et d'Epicure (mais il est fortement blâmé). En revanche, la scène A′, c'est à dire l'évocation d'un récit antérieur fait par le narrateur, est absente de tous les Banquets [148].

Macrobe suit la règle, en s'efforçant maladroitement de justifier la présentation dialoguée par un souci de clarté, alors qu'elle est essentiellement une nécessité du genre: «D'ailleurs, pour qu'on puisse reconnaître et distinguer plus facilement ce qu'ont dit tous les convives, nous avons fait interroger Postumianus par Décius sur la nature de l'entretien et la qualité des interlocuteurs» [149]. Le dialogue A est donc l'entretien rapporté au chapitre I, entre Postumianus et Décius. Le dialogue B est celui même des *Saturnales*, qui commence en I, 16.

La source du récit

Le genre traditionnel semble n'avoir pas tenu compte du système très compliqué par lequel le narrateur a été mis au courant des événements du banquet chez Platon. Dans les *Banquets* de Plutarque [150], de Lucien [151], d'Athénée [152], le narrateur relate directement les faits dont il a été le témoin. Le cas de Julien est un peu particulier, puisque dès le prologue l'auteur présente son Banquet comme une fiction, ce qui exclut la possibilité d'une source. Seul Méthode d'Olympe fait intervenir des intermédiaires multiples: la vierge Euboulion est informée par Grégorion (I) qui tient elle-même ses renseignements de Théopâtre (II), laquelle a personnellement assisté à la réunion [153].

---

[148] Mais on en trouve une trace affaiblie dans l'évocation d'un autre récit fait à l'auditeur (et qui n'existe pas chez Platon); cf. *infra*.

[149] *Sat.* 1, 1, 7: . . . *quo autem facilius quae ab omnibus dicta sunt apparere et secerni possent, Decium de Postumiano, quinam ille sermo aut inter quos fuisset, sciscitantem fecimus.*

[150] Le narrateur (Nicarchos) raconte directement le banquet auquel il a assisté.

[151] Le narrateur Lykinos faisait lui aussi partie des convives.

[152] C'est Athénée lui-même qui parle; or il a assisté au banquet.

On rencontre cependant des traces de ce système à trois tiroirs dans quelques dialogues: mais alors que, chez Platon, c'est le narrateur lui-même qui avait connu cette source, désormais c'est l'auditeur qui en a entendu parler — mais de façon très incomplète — par un autre informateur, et qui veut s'instruire davantage auprès du narrateur. Ainsi, chez Lucien, Philon (l'auditeur) a déjà entendu parler du banquet par Charinos (nº 1) qui le tenait du médecin Dionicos (nº 2): on retrouve le schéma platonicien simplifié; de même chez Plutarque, Nicarchos (l'auditeur) a recueilli du banquet quelques échos d'ailleurs inexacts, ainsi qu'Euboulion chez Méthode.

Donc le troisième élément de la présentation platonicienne, deuxième source d'information plus indirecte et fautive, semble bien être passé dans la tradition, mais sous une forme légèrement différente puisqu'elle atteint l'auditeur et justifie sa curiosité: chez Platon, elle est, du point de vue de la forme, tout à fait gratuite.

Macrobe

C'est Macrobe qui reste le plus proche de la présentation platonicienne. Dans les *Saturnales* — comme chez Platon et chez Méthode d'Olympe — le récit est fait par un narrateur qui n'a pas assisté au banquet. Pour reprendre notre schéma algébrique, Postumianus (I) raconte au cours d'un dialogue A à Décius Albinus un dialogue B qu'il tient d'Eusèbe (II) lui même présent au banquet dont il lui a fait le récit.

D'autre part, comme dans la tradition du Banquet, il est fait allusion à une autre source, incomplète, parvenue jusqu'aux oreilles de l'auditeur (et non comme chez Platon, du narrateur): cette source est le propre père de Décius, absent de Rome après les

---

[153] *Prélude* 4, 1-6.

Saturnales, et donc dans l'impossibilité de raconter à son fils ce qui s'est passé: «Cela, je l'aurais su par mon père, si après ces entretiens célèbres tenus à Rome, il n'était parti pour Naples où il fait un séjour»[154]. Plus curieusement, on trouve la trace du dialogue A′ (celui d'Apollodore avec son premier auditeur) mais sous la forme A″ d'un dialogue du narrateur avec sa source (Postumianus avec Eusèbe)[155].

Il est bien évident que tout cela n'est pas fortuit, et, comme aucune nécessité dramatique interne ne commande ces complications de la présentation, on est obligé d'en conclure que Macrobe a voulu reprendre le schéma platonicien. En effet, de la tradition littéraire il a tiré deux éléments précis: la présentation dialoguée, et l'évocation d'une autre source (qui n'aboutit pas au même personnage que chez Platon). Mais, contrairement à la tradition, et conformément au modèle platonicien, Macrobe fait du narrateur un simple intermédiaire (I) entre l'auditeur et une source directe (II). De plus, il évoque sous une autre forme la scène A′ (dialogue de Postumianus et de Décius).

Ainsi, il y a plus d'éléments dans le prologue de Macrobe que dans les prologues traditionnels[156]: par delà la tradition, il s'efforce donc de remonter à l'œuvre de Platon lui-même; mais il ne corrige peut-être pas pour autant toutes les erreurs de la tradition, et surtout il interprète mal un thème platonicien (A′ devient chez lui A″).

Nous avons vu, à l'occasion, que Macrobe ne semble pas avoir une connaissance directe du *Banquet*[157]. Une hypothèse paraît plausible: Macrobe tiendrait sa connaissance de Porphyre, de son *Commentaire au Banquet* d'une part[158], de son *Banquet* lui-même d'autre part[159]; nous avons vu comment le court fragment qui nous en est parvenu correspond assez bien dans la forme au type utilisé par Macrobe. Il est possible que le prologue de Porphyre ait repris sur les mêmes points l'authentique tradition platonicienne. Les erreurs d'interprétation sont-elles de Macrobe ou de Porphyre ? Il est impossible d'en décider.

---

[154] *Sat.* 1, 2, 2: . . . *quem quidem ego ex patre audissem, nisi post illa convivia Roma profectus Neapoli moraretur*. . .

[155] *Sat.* 1, 2, 9-13. Postumianus (le narrateur) évoque la scène au cours de laquelle Eusèbe (sa source) lui a raconté le banquet. On pense tout de suite à Platon (172b sq.): mais la situation est différente; chez Platon, le narrateur raconte son entretien avec un premier auditeur. On remarquera aussi que Platon, dans cette scène précisément, donne le banquet pour très ancien (ce qui explique qu'Apollodore n'ait pu y assister), ce qui n'est pas le cas dans la plupart des Banquets et en particulier dans celui de Macrobe.

[156] De même que dans celui de Méthode.

[157] Cf. *supra* p. 179; les deux différences que nous venons de relever (n. 155) apportent une confirmation nouvelle. Macrobe veut écrire son dialogue ζήλῳ πλατονικῷ, mais il ne connaît pas le dialogue lui-même, puisqu'il fait des erreurs sur la présentation.

A l'appui de cette hypothèse, il faut remarquer que le seul dans la tradition à avoir correctement utilisé le schéma de la transmission des sources est Méthode, platonicien militant et contradicteur de Porphyre.

On peut juger à ces détails combien Macrobe soigne la présentation littéraire de ses *Saturnales*, renchérissant sur la tradition lorsque celle-ci a simplifié le schéma platonicien dont il cherche pour sa part à reproduire tous les traits.

b) *Le repas*

Dans un Banquet proprement platonicien, on ne parle pas de la nourriture: la nature et la qualité des plats servis est ignorée[160] et la conversation ne commence qu'au πότος. Mais dans la tradition postérieure, l'arrivée d'un plat permet de relancer la conversation, chacun des convives dissertant avec plus ou moins d'érudition sur la provenance, le nom ou l'histoire d'un mets. Le banquet des *Deipnosophistes* d'Athénée en est la meilleure illustration[161].

Macrobe semble s'inspirer de la tradition platonicienne: pratiquement, la seule allusion qu'il fait au menu concerne la sobriété des plats et la modération des convives; la conversation commence une fois le repas terminé, après les premières coupes, «petites coupes», comme nous l'avons déjà vu[162]. Ainsi l'auteur des *Satur-*

---

[158] Cf. *supra* n. 27.

[159] Cf. *supra* n. 50.

[160] J. Martin, *op. cit.* p. 117.

[161] *Passim*; Julien observe la tradition platonicienne: il se borne à constater que, dans le repas, «les Dieux ne manquent de rien, puisqu'ils possèdent tout» (*Cronies*, 316a).

[162] *Sat.* 2, 1.

nales, tout en respectant la tradition platonicienne, laisse voir son dédain pour la goinfrerie traditionnelle des Romains [163].

Une fois cependant, pour relancer la conversation, il utilise le procédé dont Athénée fait un si large usage: «Rufius parlait encore, lorsqu'on apporta le dessert dont les friandises firent naître une nouvelle conversation» [164]. C'est bien le *topos* classique que Macrobe souligne en précisant que la conversation est relancée par l'arrivée du dessert. Mais il faut prendre garde aussitôt qu'il s'agit d'un mets simple — un fruit, «des noix» — et que la discussion qu'il fait naître est étymologique et non pas culinaire: «cette noix juglande tire son nom de *juvare* et de *glans*. . » [165].

Est-ce à dire que les conversations culinaires sont totalement exclues? Ce serait difficile, puisqu'elles fournissent habituellement la matière d'une grande partie des «questions de table» servant de récréations aux convives. De fait, l'épisode auquel nous venons de faire allusion est précédé de longues considérations détaillées sur le luxe de table des anciens: (c'est Rufius Albinus qui parle) «je n'en finirais pas si je voulais énumérer tous les raffinements de gourmandise qui furent alors suggérés par l'imagination ou confectionnés par la recherche. . . » [166]. Mais le sujet — choquant — qu'offre la nourriture à la conversation des convives, est, comme le comique, amené par le récit d'autres banquets, tandis que le *topos* scénique permettant de relancer la conversation par l'arrivée d'un nouveau plat, est provoqué par l'arrivée d'un dessert simple et frugal qui suscite des conversations savantes et philologiques, non plus culinaires.

L'effort de Macrobe pour respecter la tradition tout en sauvegardant la sobriété d'un repas platonicien est ici évident, mais le mépris affecté pour la bonne chère n'est pas moins net: les raffinements de celle-ci ne peuvent qu'intriguer l'historien et non passionner le convive. Un Romain bien élevé peut s'intéresser au luxe de la table d'un Domitien, il doit ignorer ce qu'il mange lui-même.

---

[163] Sur ce point, Macrobe se sépare absolument d'Athénée dont les convives passent la moitié du temps à parler nourriture.

[164] *Sat.* 3, 18, 1: *Adhuc dicente Furio secundae mensae inlata bellaria novo sermoni principium dederunt.*

[165] *Sat.* 3, 18, 2: «*nux ista juglans. . . a juvando et a glande dicta existimatur. . .* »

[166] *Sat.* 3, 17, 1: *Longum fiat si enumerare velim quot instrumenta gulae inter illos vel ingenio excogitata sint vel studio confecta. . .*

Tel est l'idéal qu'on se propose d'un banquet dans le cercle de Symmaque. Il s'en faut de beaucoup, naturellement, pour que, dans la réalité, cette sobriété ait été observée. On se souvient des invectives que lance Ammien Marcellin contre le luxe insolent que déploient à table les riches Romains: «je ne décrirai pas ces gouffres appelés banquets, ni les mille raffinements que la sensualité y déploie...»[167]. Les deux observations se complètent: Ammien vitupère les débauches d'une aristocratie oublieuse de ses devoirs; Macrobe montre à quelle austère frugalité elle est tenue, frugalité observée par une partie au moins de ses membres, car le portrait de Prétextat que nous laisse ce même Ammien Marcellin nous permet de penser que la tenue de sa table était, elle du moins, exempte de tout excès.

c) *Les motifs dramatiques*

Un Banquet, nous l'avons vu, se distingue du banal dialogue philosophique en ce qu'il est aussi une petite comédie aux règles particulières; la première de ces règles étant justement la liberté et la fantaisie, les convives ne se sont pas réunis pour disputer «de questions ardues»[168] mais pour se détendre: bien sûr, la détente peut consister pour eux à disputer librement de ces questions ardues; mais la fiction de la liberté doit toujours être maintenue. L'établissement d'un programme fixe, ordonné à l'avance, qu'on serait tenu d'observer rigoureusement, est exclu; les invités passeront librement d'un sujet à un autre selon leur humeur et selon les circonstances, le moindre incident pouvant servir de prétexte à de nouvelles conversations.

Ainsi s'expliquent, dans le *Banquet* de Platon, les multiples incidents qui font rebondir le dialogue dans de nouvelles directions: querelles, interruptions, arrivée intempestive d'Alcibiade, etc... Avec un art consommé, Platon se sert de tout cela pour donner une impression de vie et de spontanéité à la réunion qui se tient chez Agathon. Ce qui est curieux, c'est que ses successeurs ont fait de ces fantaisies mêmes des règles auxquelles ils se sont pliés avec plus ou moins de bonheur.

---

[167] Amm. 14, 6, 16: ... *Mensarum enim voragines et varias voluptatum inlecebras, ne longius progrediar, praetermitto...* Cf. à ce sujet l'ouvrage: A. Demandt, *Zeitkritik und Geschichtbild im Werk Ammians*, Habelts Dissertationsdr., Heft 5, Bonn, 1965.

[168] *Sat.* 5, 11.

La querelle

Le motif le plus simple et le plus naturel est celui de la querelle: quand des gens se réunissent pour boire, la conversation s'échauffe rapidement, les esprits aussi, et tout peut être prétexte à une querelle dont le caractère absurde et illogique permet de faire dévier le débat dans des directions imprévisibles. Le motif n'est pas spécialement littéraire: on peut le retrouver dans des Banquets bien antérieurs à celui de Platon. J. Martin cite en particulier les banquets d'Homère: Antinoüs s'emporte contre Eumée, coupable d'avoir laissé entrer Ulysse [169], etc... Une certaine liberté règne dans le choix du prétexte: un *topos* semble être devenu «le choix du meilleur morceau». Plutarque [170] y fait allusion pour réprouver cette pratique (qui dans la réalité semblait courante: le maître d'hôtel est pris à partie par les convives qui s'estiment lésés); Lucien en fait un usage particulièrement intempestif: les deux philosophes Hermon et Zénothémis se disputent la volaille la plus grasse et comme aucun des deux ne veut lâcher, la mêlée devient générale [171]. On peut aussi se battre pour avoir la meilleure place à table [172], etc... Tous ces motifs ont un point commun, c'est leur brutalité, leur indécence; ils ne sauraient convenir à un banquet bien ordonné. Ainsi, chez Xénophon, cette rixe vulgaire laisse la place à une dispute plus relevée: l'ἀγὼν σοφίας [173]. Mais le motif reste identique; il s'agit toujours d'une querelle.

Chez Macrobe

La querelle brutale provoquée par un motif sordide — la possession du meilleur morceau — est évidemment impensable à la table d'un Prétextat ou d'un Symmaque. Mais Macrobe condamne aussi la querelle qui pourrait naître de railleries déplacées ou excessives[174], ou les blâmes, justifiés peut-être, mais proférés sur un ton trop cassant[175]. Il est exclu également, nous l'avons vu, qu'on vexe un convive au point qu'il se croie obligé de quitter la réunion[176].

---

[169] *Od.* 17, 374 sq.; J. Martin, *op. cit.* p. 127.

[170] *Quaest. conv.* 2, 10.

[171] *Conv.* 43-47.

[172] Encore Lucien, *Conv.* 9.

[173] *Conv.* 3 sq.

Pourtant le motif n'est pas complètement absent: c'est encore Evangélus qui, avec sa vivacité coutumière, a pour rôle de susciter un début de querelle par ses interruptions brutales et mordantes. Il est remarquable que celles-ci se font toujours sur le même mode: «causticité amère» d'une question[177] qui provoque l'indignation des autres convives[178] et amène la réplique apaisante d'un orateur que cette véhémence, loin de démonter, fait plutôt sourire[179]; cependant si la querelle avorte, grâce au flegme d'un Prétextat ou d'un Symmaque, la conversation, elle, est à chaque fois relancée sur un nouveau sujet[180].

Nous avons là un écho très affaibli des querelles des philosophes de Lucien qui se lancent des coupes à la tête; mais le schéma est analogue: l'humeur malveillante d'un convive provoque l'émotion des autres et fait rebondir la discussion. L'importance dramatique du personnage d'Evangélus est bien évidente, puisque les développements des livres III et IV (compétence universelle de Virgile) et V et VI (immense culture de Virgile) sont précisément amenés par ses réflexions désagréables. Mais la querelle avorte toujours, parce que, pour se battre, il faut être deux, et que le ton cesse de monter si l'un des deux interlocuteurs refuse l'escalade dans l'injure. Le *topos* est en quelque sorte tronqué; pour employer une image anachronique, nous avons là un détonateur (Evangélus), sans sa bombe. Du motif de la querelle, Macrobe ne retient que le schéma dramatique qui permet de relancer la conversation, sans conserver la violence et la grossièreté qui accompagnent inévitablement les rixes de table [181].

---

[174] *Sat.* 7, 3.

[175] Que ces considérations soient empruntées à Plutarque ne change rien. Macrobe a choisi de suivre sur ce point Plutarque plutôt que Lucien ou Julien.

[176] Cf. *supra* p. 201-202.

[177] *Sat.* 1, 7, 2: ... *erat enim amarulenta dicacitate et lingua proterve mordaci procax ac securus offensarum...*

[178] *Sat.* 1, 11, 2: *Hic cum omnes exhorruissent...*; 1, 24, 8: *Cumque adhuc dicentem omnes exhorruissent...*; indignation d'autant plus frappante que Macrobe, contrairement à son habitude, ne varie pas la formule.

[179] *Sat.* 1, 11, 2: ... *Praetextatus renidens...*; 3, 10, 5: *Ad haec Praetextatus renidens...*; une seule fois Prétextat se laisse troubler par l'impudence du personnage et domine avec peine ses sentiments (1, 7, 5): *Tunc Vettius quamvis ad omnem patientiam constanter animi tranquillitate firmus, non nihil tamen consultatione tam proterva motus...* (Evangélus vient d'accuser ses hôtes de se réunir en secret pour quelque conspiration). Prétextat supportera ensuite patiemment les insolences d'Evangélus.

[180] *Sat.* 1, 11, 1-2; la remarque insolente d'Evangélus sur une parole de Prétextat concernant les Saturnales amène ce dernier à faire le long exposé du chapitre 11 sur la dignité des esclaves. *Sat.* 1, 24, 2; Prétextat vient de conclure son exposé sur la théologie solaire: Evangélus lui reproche d'avoir fait appel à l'autorité de Virgile sur un point de droit pontifical; le reproche justifie le long débat des livres 3-4 sur la compétence universelle de Virgile. *Sat.* 5, 2, 11; Evangélus insulte en Virgile le petit paysan de Mantoue; Eustathe réplique en démontrant la vaste culture de Virgile par une comparaison avec les poètes grecs qu'il a imités (livres 5 et 6). C'est donc toujours le même procédé: une remarque insolente d'Evangélus provoque un incident — vite étouffé — qui relance la conversation dans une nouvelle direction.

La fin du Banquet

Le Banquet a ceci de commun avec la comédie qu'il est difficile de lui donner une fin à la fois brillante et naturelle. Platon termine le sien dans l'ivresse générale et le tumulte provoqué par l'arrivée de nouveaux fêtards; le narrateur s'endort dans son ivresse, et à son réveil, il aperçoit Socrate continuant la discussion philosophique sur un champ de bataille d'ivrognes assoupis, image de la supériorité du sage, et de la philosophie qu'il incarne, sur l'humanité grossière. Les autres Banquets ne se terminent pas si heureusement et la tradition n'est pas très fixée sur ce point. Xénophon conclut son *Banquet* par un spectacle de mime évoquant les réalités de l'amour: scène assez étonnante où le spectacle allume chez tous les convives une flamme qu'ils courent éteindre dans le sein de leur épouse légitime... et la séance est ainsi levée!

D'autres fois, c'est la querelle qui sert opportunément de conclusion à une réunion tumultueuse; ainsi, chez Lucien, le banquet se termine dans une mêlée héroï-comique où les philosophes se battent comme des palefreniers. Enfin, ce peut être l'ἀγῶν σοφίας qui mène tout naturellement à la conclusion: le *Banquet des Césars* de Julien se termine ainsi par l'attribution du prix à l'empereur le plus méritant.

---

[181] Grossièreté et brutalité qu'un esprit religieux comme Julien maintient pourtant dans son banquet de dieux.

Nous ne possédons pas la fin des *Saturnales*: tous les manuscrits sont lacunaires. Sans vouloir faire de suppositions hasardeuses, on peut admettre que les *Saturnales* ne se terminaient ni dans la mêlée générale, ni dans une distribution de prix puisqu'il n'y a pas de concours. On peut remarquer que les deux premières journées s'achèvent fort prosaïquement avec l'arrivée de la nuit [182]. Martin estime qu'il s'agit encore d'un lieu commun [183]. A vrai dire, ce *topos* serait plutôt un aveu d'impuissance: on envoie tout le monde se coucher parce qu'on ne sait plus comment terminer la réunion. Peut-être Macrobe insiste-t-il aussi sur le fait que la réunion se termine à la nuit tombante (comme autrefois les réunions du Sénat) pour l'opposer aux réunions nocturnes, qui n'ont jamais eu bonne presse dans le monde romain [184].

Conclusion

En introduisant la plupart des motifs scéniques traditionnels, Macrobe se conforme aux règles du genre. Mais, une fois de plus, il le fait dans la mesure où celles-ci ne portent pas atteinte à la respectabilité des convives et à la dignité des maisons qui les accueillent. Telle est la signification que revêt ici l'élimination du motif de la querelle, motif pourtant si important dans la tradition sympotique; mais les convives de Prétextat, fussent-ils Cyniques «et n'avoir qu'un manteau», ne pouvaient se battre comme des palefreniers. . .

5. LA MATIÈRE DES ENTRETIENS SYMPOTIQUES: «PROPOS DE TABLE» OU QUESTIONS SÉRIEUSES?

Platon et Xénophon: un seul sujet ou plusieurs sujets?

Paradoxalement, la fantaisie avec laquelle Platon a traité son *Banquet* s'est imposée par la suite comme une obligation rigoureuse:

---

[182] *Sat.* 1, 1, 1: . . . *convivia quoque sibi mutua comitate praebentes, nec discedentes a se nisi ad nocturnam quietem. . . Sat.* 3, 20, 8: . . . *sed hora nos quietis admonet ut exorto jubare eloquio Symmachi domi suae fruamur. Atque ita facta discessio est.*

[183] *Op. cit.* p. 145-146.

[184] Réprobation classique, chez les moralistes, de ceux qui font de la nuit le jour.

même présentation, même schéma dramatique, mêmes personnages, etc. . . Pour le choix des sujets traités au cours des entretiens, les auteurs de Banquets semblent avoir été également en quête d'une règle rigoureuse: mais sur ce point, leurs deux modèles étaient en contradiction. Platon donne dès le départ le thème des discussions: on fera l'éloge de l'amour, et bien que le sujet soit traité sur des modes très différents (cuistrerie pesante d'Eryximaque, fantaisie débridée d'Aristophane. . .), il suffit néanmoins à occuper les convives jusqu'à la fin. Chez Xénophon, en revanche, on parle un peu de tout librement, les incidents les plus futiles faisant rebondir la conversation sur les sujets les plus minces [185].

Cette fantaisie s'accorde mieux avec les usages des banquets: la tendance naturelle de convives détendus est d'aborder des sujets variés sans s'astreindre à l'obligation difficile du sujet unique. On remarquera d'ailleurs que Platon impose cette loi aux commensaux d'Agathon, juste après que ceux-ci aient décidé, contrairement à la tradition, de ne pas obéir à un roi du festin mais de boire librement, peut-être pour mieux marquer en quoi son *Banquet* diffère d'un vrai banquet [186]. En fait, c'est Xénophon qui a fait école: le genre du Banquet présente la même fantaisie dans le choix des sujets que dans la manière de les traiter [187]. L'exemple le plus frappant de cette fantaisie poussée jusqu'aux limites de l'incohérence est fourni par Athénée dans son banquet des *Deipnosophistes* [188].

Les «propos de table»

Mais un genre littéraire tend naturellement à secréter des règles de plus en plus précises et, ici encore, la fantaisie elle-même devait être codifiée. Ces sujets variés sont rapidement devenus des sujets obligés. Une tradition s'était établie, très anciennement, de proposer aux convives sous forme d'énigmes de petites questions dont la solution difficile et ingénieuse était susceptible d'amuser l'assemblée, en piquant la curiosité[189]; par exemple: lequel, de la poule ou de l'œuf, a été formé le premier[190]? Pourquoi les femmes s'enivrent-elles difficilement et les vieillards très facilement[191]? A partir de quel moment un homme mourant est-il vraiment mort[192]? Ces énigmes ou γρῖφοι étaient en quelque sorte les *loci communes* des Banquets et, tout comme les rhéteurs publiaient des recueils de lieux communs, on se mit à publier aussi des recueils de questions de table. Un nouveau genre littéraire était né, celui des *quaestiones convivales* ou συμποσιακὰ προβλήματα, mais il demeurait soumis et inférieur au genre du Banquet, comme la rhétorique était la servante de l'éloquence.

---

[185] Cf. l'analyse de F. Ollier (éd. des Belles Lettres p. 10-13) qui cherche désespérément un fil conducteur.

[186] *Conv.* 176-177.

[187] Même chez Méthode, une apparence de spontanéité est gardée.

[188] J. Martin, *Symposion*. . . p. 270 sq.

Macrobe atteste que les plus grands philosophes n'avaient pas dédaigné de toucher à ces questions qui avaient le mérite de retenir l'attention des convives, tout en évitant les querelles violentes. Ainsi Eustathe, après avoir montré combien il est dangereux de manier à table la raillerie acerbe ou *scomma*, conseille à Aviénus de recourir plutôt à ces innocentes questions: «c'est pourquoi je t'engage plutôt dans ces banquets où la colère guette toujours la gaîté, à renoncer à ce genre de propos (les *scommata*) et plutôt à proposer, ou à résoudre, toi-même ces questions de table. Ce genre, les anciens l'ont si peu considéré comme un jeu futile, qu'Aristote a écrit quelques livres là-dessus, ainsi que Plutarque et que votre Apulée: aussi ne doit-on pas mépriser ce qui a retenu l'attention de tant de philosophes»[193].

Les recueils de propos de table

Nous n'avons pas d'autre témoignage sur l'ouvrage d'Aristote, qui a presque entièrement disparu avec toute son œuvre exotérique. Sur Apulée, un témoignage légèrement postérieur, celui de Sidoine Apollinaire, nous montre que ces *quaestiones convivales* devaient être encore assez lues: «au platonicien de Madaure emprunte la formule de ces questions de table: apporte une réponse à celles qu'on te propose, ou propose toi-même quelques questions à résoudre»[194]. Il s'agit donc bien d'énigmes proposées à la sagacité des convives, et non pas seulement d'anecdotes ou de faits piquants.

---

[189] Sur ces *quaestiones convivales*, cf. J. Martin, *op. cit.* p. 167 sq.

[190] *Sat.* 7, 16, emprunt à Plutarque, *Quaest. conv.* 635e sq. = II, 3.

[191] *Sat.* 7, 6, emprunt à Plutarque, *Quaest. conv.* 652c-653b.

[192] Gell. *Noct. Att.* 6, 13.

[193] *Sat.* 7, 3, 23-24.

Fort heureusement nous avons conservé de Plutarque neuf livres de Συμποσιακὰ προβλήματα[195] parus à une époque où la littérature sympotique était parvenue à son apogée[196]. Il suffit d'en parcourir le sommaire pour constater l'extrême variété des domaines dont relèvent ces énigmes: problèmes de lessive (pourquoi les étoffes se lavent-elles mieux dans l'eau douce que dans l'eau de mer?)[197], d'histoire (rarement), de religion (pourquoi le pin est-il consacré à Bacchus?)[198], mais surtout de physique et de médecine (pourquoi les chairs se corrompent-elles plus tôt à la lune qu'au soleil?[199] Lequel des deux est-il plus vraisemblable, que les étoiles soient en nombre pair ou impair?[200]...)

Toutes les matières sont donc abordées, mais dans ce fatras deux caractères permanents émergent: tous les sujets sont posés sous la forme d'énigmes; tous sont de «petits sujets»: petite histoire, point de droit ou de philosophie, anomalie médicale, etc..., en un mot, toute aporie capable de piquer l'attention et de la captiver sans toutefois fatiguer l'esprit des convives par l'ampleur excessive des problèmes soulevés.

Aulu-Gelle

Les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle — auxquelles Macrobe fait par ailleurs de si larges emprunts[201] — ne relèvent pas du genre:

---

[194] *Ep.* 9, 13, 2.

[195] Teubner 2° éd. Plutarchus, *Moralia* ed. C. Hubert, et récem. ed. F. Fuhrmann, Belles Lettres: Plutarque, *Œuvres morales* 9, 1, Introd. et L. 1-3.

[196] La formule est de J. Martin, *op. cit.* p. 184. Plutarque cite parmi ses glorieux prédécesseurs «Platon, Xénophon, Aristote, Speusippe, Epicure, Prytanis, Hiéronyme et Dion l'Académicien» (*Quaest. conv. Praef.*)

[197] Plutarque, *Quaest. conv.* 626f = I, 9: question reprise par Macrobe dans *Sat.* 7, 13, 17-20. Mais comme nous l'avons déjà vu, le raffinement consiste à faire poser cette question traditionnelle et obligée par un personnage non moins traditionnel et obligé (le Cynique), alors que les deux *topoi* n'étaient pas habituellement liés; une telle finesse devait faire la joie des lecteurs délicats de Macrobe.

[198] Gell. *Noct. Att.* 6, 13.

[199] Plutarque, *Quaest. conv.* 657 f. = 3, 10.

[200] Plutarque, *Quaest. conv.* 9, 7.

[201] Cf. *infra* p. 293-294.

les mille petites questions traitées dans ce florilège ne sont pas posées sous la forme d'énigmes à résoudre. Elles peuvent fournir la matière d'entretiens sympotiques, mais au prix d'une transformation convenable [202]. Toutefois, l'auteur manifeste un intérêt évident pour le genre sympotique, qu'il semble bien connaître et dont il donne quelques règles: par exemple, chaque convive doit apporter sa *quaestio conuiualis*, comme il apporterait son écot au repas pris en commun; «on cherchait la solution de questions non pas profondes et sérieuses, mais de petits problèmes agréables et légers, propres à délasser l'esprit réjoui par le vin» [203] et comme exemple de ces questions «légères et agréables» on donne le problème déjà cité: quand un mourant est-il mort ?. . .

Ailleurs, Aulu-Gelle introduit une ébauche de banquet pour permettre au philosophe Favorinus de donner son opinion: mais il remarque que «dans un banquet où l'assistance est nombreuse, il n'est ni bien élevé ni avantageux de laisser parler un seul convive» [204].

Dans des entretiens sympotiques, il faut donc observer ces deux règle; la première est que les sujets doivent être non pas imposés, mais discutés librement; pratiquement, cela veut dire qu'ils doivent être amenés par quelqu' incident étranger au fil de la discussion, jamais par la volonté délibérée et *préméditée* d'un convive — Platon ne fait peut-être exception qu'en apparence — [205]. Comme corollaire, on peut dire avec Aulu-Gelle qu'il n'est ni bienséant ni avantageux de laisser parler longtemps un seul convive. La seconde règle est qu'il faut débattre à un moment ou à un autre de sujets privilégiés (les «questions de table»), sans que cette obligation exclue la possibilité d'aborder des questions originales, et à condition que la spontanéïté des entretiens soit préservée.

---

[202] Le plus simple étant de poser la question dont le renseignement donné par Aulu-Gelle constitue la réponse.

[203] Gell. *Noct. Att.* 6, 13.

[204] *Ibid.* 2, 22: *In convivio autem frequenti loqui solum unum neque honestum est neque commodum. . .*

[205] On remarquera en effet que le thème du débat (l'amour) est imposé par Eryximaque, mais après que les convives ont décidé: 1) de ne pas s'enivrer — 2) de choisir un thème de discussion. Alors seulement intervient Eryximaque. Sa proposition était-elle préméditée ? Peut-être, mais aucun convive n'était au courant.

Chez Macrobe

Les *Saturnales* constituent un Banquet de forme un peu particulière, rappelant un peu notre «symposium», c'est à dire un congrès réuni pour des discussions savantes, où l'on se détend au moment du repas. Mais la comparaison s'arrête là; car un symposium moderne se réunit pour discuter sur un sujet fixé à l'avance; le Banquet de Macrobe reste un vrai banquet, parce qu'on ne se réunit pas pour débattre agréablement de telle ou telle matière, mais au contraire pour se détendre en discutant de ces matières que Macrobe et ses contemporains estiment agréables... Il ne faut donc jamais perdre de vue que la chaleur des banquets ne sert pas à «faire passer» l'aridité de la discussion, mais que c'est bien l'intérêt de la discussion qui sert à relever l'agrément du banquet [206]. Tel est le sens de la proposition que fait Prétextat, le soir qui précède la fête des Saturnales: «Voulez-vous que nous employions la journée de demain, non pas comme la plupart des gens à jouer aux dames et aux échecs, mais à converser de sujets sérieux du matin jusqu'au dîner et que le dîner lui-même, ignorant les excès de boisson et la profusion des plats, nous le passions dans la décence de conversations savantes et du compte-rendu mutuel de nos lectures ?» [207]. Macrobe précise d'ailleurs lui-même le programme de ces journées: «Pendant toute la durée des fêtes, ils passent la meilleure partie du jour à des discussions sérieuses, mais pendant le temps du repas, ils agitent des propos de table (*sermones conuiuales*) de telle manière qu'il n'est pas un moment de la journée qui ne soit rempli de conversations savantes ou enjouées; mais à table, la conversation sera plus joyeuse afin d'être plus agréable et moins sévère» [208]. Le programme est donc clair: conversations savantes le matin, propos de table après le dîner. Mais sur la matière de ces conversations, Macrobe ne dit rien; c'est l'occasion qui les fera naître, selon une apparente fantaisie que nous allons étudier maintenant.

---

[206] Au niveau des intentions littéraires, de Macrobe, bien sûr. Il va de soi que la théologie solaire a pour lui, comme pour Prétextat, plus d'importance que la réussite d'un banquet offert à des amis.

[207] *Sat.* I, 5, 11: ... *vultisne diem sequentem, quem plerique omnes abaco et latrunculis conterunt, nos istis sobriis fabulis a primo lucis in cenae tempus, ipsam quoque cenam non obrutam poculis non lascivientem ferculis sed quaestionibus doctis pudicam et mutuis ex lecto relationibus exigamus* ?...

[208] *Sat.* I, I, I: ... *nam per omne spatium feriarum meliorem diei partem seriis disputationibus occupantes cenae tempore sermones convivales agitant, ita ut nullum diei tempus docte aliquid vel lepide proferendi vacuum relinquatur: sed erit in mensa sermo jucundior, ut habeat voluptatis amplius, severitatis minus.*

Schéma des principaux sujets traités

Les deux développements les plus importants des *Saturnales* concernent la théologie solaire (livre I, chapitres 17-24) et le mérite éminent de Virgile (livres III-VI, avec des interruptions). Mais le reste n'est pas que propos de table, et d'autres «sujets sérieux» sont encore abordés le matin; en voici le schéma:

Veille des Saturnales	livre I
1. Questions de calendrier	chap. 3
2. Questions de grammaire (*noctu futura*)	4
3. Autres questions de vocabulaire	5
1° journée des Saturnales	
4. Origine du nom de Prétextat et de quelques noms	6
5. La fête des Saturnales; digressions sur Saturne et Janus	7-10
6. Respect dû aux esclaves	11
7. Nouvelles questions de calendrier (division de l'année)	12-16
8. La théologie solaire	17-24
Après dîner	
Bons mots et propos de table (I)	livre II
---------- (lacune)	
2° journée des Saturnales	
9. Eloge de la science pontificale de Virgile (annoncé à la fin du livre I)	livre III chap. 1-12
---------- (lacune)	
Après dîner	
Propos de table (II)	fin du livre III

3o journée des Saturnales

---------- (lacune)	livre	IV
10. Les différentes sortes de pathétique chez Virgile		
---------- (lacune)		
11. Que Virgile excelle dans les quatre genres de style	livre	V 1
12. Emprunts de Virgile aux Grecs et aux Latins		2-fin
---------- (lacune)	livre	VI

Après dîner

Propos de table (III)	livre	VII

Inégalité des développements

Sur les douze questions «sérieuses» abordées au cours des réunions, quatre concernent Virgile; mais elles occupent pratiquement trois livres sur sept. Encore ont-elles droit à des développements d'étendue très inégale: le mérite éminent de Virgile dans les quatre genres de style ne retient les convives que sur un chapitre [209], tandis que l'étude des différentes sortes de pathétique s'étend à travers un livre entier [210]. Au livre I, l'exposé de Prétextat sur la théologie solaire occupe sept chapitres, la dissertation sur le respect dû aux esclaves, un seul [211].

L'importance quantitative des développements ne correspond d'ailleurs pas forcément à l'intérêt qu'ils présentent: la théologie solaire est certainement, dans l'esprit de Macrobe, au moins aussi importante que les emprunts faits par Virgile à ses devanciers latins et grecs; il ne lui accorde que sept chapitres contre deux livres entiers au second point. Il ne faudrait pas faire grief à l'auteur des *Saturnales* d'un tel déséquilibre, apparemment voulu: la loi du genre (en l'occurrence la spontanéité de la conversation) exige ce déséquilibre des parties qui renforce l'impression de naturel.

---

[209] *Sat.* 5, 1.

[210] *Sat.* 4.

[211] *Sat.* 1, 17-23 et *Sat.* 1, 11.

Faiblesse voulue des transitions

D'autre part, aucun sujet n'est introduit comme le prolongement logique du précédent; aucun convive ne vient avec le dessein prémédité d'aborder tel ou tel sujet; le hasard, les circonstances font s'enchaîner les développements de façon souvent très inattendue.

Le plan des premiers entretiens qui se déroulent la veille de la fête est de ce point de vue caractéristique; le premier sujet s'apparente à l'énigme de table: quand commence le jour civil? C'est la fête même des Saturnales qui a fourni l'occasion d'en parler, l'un des convives ayant voulu savoir à quel moment précis commencerait cette fête [212]. Le long exposé sur les Saturnales qui sera fait le lendemain [213] est également amené par la mise en scène; remarquons toutefois qu'il est séparé du premier par plusieurs chapitres et qu'il n'est pas abordé le même jour.

Le second sujet est introduit par un petit incident assez compliqué. Prétextat remarque que, pendant l'exposé de Cécina Albinus, Aviénus a dit quelque chose tout bas à Furius: il le presse de s'expliquer; Aviénus révèle alors qu'il a été choqué d'entendre dans la bouche de Cécina l'expression *noctu futura*. Symmaque intervient à son tour pour demander à Servius — le grammairien de l'assemblée — de donner son avis; celui-ci fait alors un exposé sur l'usage correct de certaines expressions archaïques [214]. Ainsi, par ce procédé dramatique, plutôt bizarre pour un moderne, l'auteur nous fait passer d'une matière à une autre sans rapport avec la précédente (de l'histoire des religions à la philologie); il enlève la parole à Cécina pour la donner à Servius, que sa timidité bien connue empêche d'intervenir directement [215]; ce faisant, il intercale entre deux exposés didactiques une petite scène où cinq personnages interviennent (Albinus, Prétextat, Symmaque, Aviénus et Servius). Trois règles du genre sympotique sont ainsi observées:

---

[212] *Sat.* I, 3, 19.

[213] *Sat.* I, 7-10.

[214] *Sat.* I, 4, 1-4.

[215] Les deux jeunes gens ont des caractères nettement dessinés: à la fougue presque impolie d'Aviénus répond la timidité exagérée de Servius; cf. *supra* p. 77-79.

celle qui veut que le dialogue ait l'allure d'une conversation spontanée, celle qui proscrit tout lien intrinsèque entre les différents sujets, corollaire de la première, et enfin la loi de bienséance qui ne permet pas qu'un convive garde trop longtemps la parole pour lui seul.

Cette conversation sur les archaïsmes est d'ailleurs relancée par une nouvelle intervention d'Aviénus qui conteste la légitimité des archaïsmes en usant par mégarde d'un archaïsme; c'est alors au tour de Prétextat de le reprendre avec ironie [216]. On peut trouver tout cela un peu artificiel, voire puéril, mais il ne faut pas s'y tromper: pour Macrobe et pour ses lecteurs, qui ne s'y trompaient certainement pas, c'est un effet de l'art et c'est en cela que réside l'originalité de l'auteur des *Saturnales*. L'accuser de plagiat parce que telle ou telle anecdote est empruntée à Aulu-Gelle, c'est — *si licet parva*... — accuser Corneille de plagiat parce que le sujet du *Cid* est emprunté à un dramaturge espagnol...

Il serait oiseux d'étudier dans le détail comment se déroule et se relance la conversation à chaque récréation d'après-dîner. Par la spontanéité et la multiplication des interventions, Macrobe s'efforce de donner de la vie à une réunion qui est récréative par nature. Chacun parle à son tour et même en dehors de son tour, comme cela se fait dans un banquet [217]. La nature même des propos nous rappelle que nous assistons à un vrai banquet, encore que chaque récréation ait une coloration particulière: la première (livre II) est consacrée aux bons mots, la seconde (livre III) aux questions culinaires et la troisième aux «propos de table» précédemment définis; ce livre VII est d'ailleurs une mosaïque d'emprunts aux *Quaestiones conuiuales* de Plutarque: la fantaisie est de règle et chacun apporte à son gré, à titre d'écot, sa petite énigme à résoudre.

---

[216] *Sat.* 1, 5, 4: *Cum enim dicis «mille verborum est», quid aliud sermo tuus nisi ipsam redolet vetustatem?*

[217] *Sat.* 2, 3, 1-4: *Dicente adhuc Symmacho et, ut videbatur, plura dicturo intercedens Avienus, ut fieri in sermonibus convivalibus solet,* ... Aviénus se fait néanmoins rabrouer par Horus qui le prie de laisser Symmaque terminer ses anecdotes (on notera que c'est le Cynique qui donne une leçon de politesse!).

Les «sujets sérieux»

Il est beaucoup plus instructif de constater que les grands sujets, ceux qui sont débattus le matin et dont Macrobe nous avertit lui-même qu'il s'agit de questions «graves et sérieuses», différentes des matières récréatives de l'après-midi [218], sont amenés avec la même fantaisie que ces propos de table proprement dits... Cinq sujets «sérieux» sont débattus le premier jour (les nº 4 à 8); le nº 5 (la fête des Saturnales) est la reprise d'une discussion de la veille; le nº 4 est amené par une réflexion d'un convive sur le nom de leur hôte, Prétextat; le nº 6 (respect dû aux esclaves) est soulevé par Evangélus qui conteste violemment une remarque incidente de Prétextat [219]; le nº 7 donné comme la continuation du nº 5 est en réalité suscité par une demande de Symmaque qui souligne mieux l'interruption d'Evangélus; quant au nº 8, le plus important de tout le livre sinon de tout l'ouvrage (l'exposé de Prétextat sur la théologie solaire) il est amené par une question d'Aviénus: mais cette question ne concerne qu'un détail d'un vers de Virgile cité par Prétextat à l'appui de ses considérations sur le calendrier («O vous qui guidez le cours de l'année dans le ciel, toi, Liber, et toi, Cérès nourricière»). Prétextat donne de ce vers l'explication suivante: «désignant par cette invocation comme guides de l'année aussi bien la lune que le soleil» [220]. A l'occasion de cette explication, qui n'est qu'accessoire, Aviénus se ressouvient qu'il s'est plus d'une fois demandé pourquoi le Soleil est honoré sous tant de dénominations différentes: «or, puisque les intentions des dieux ont voulu, Vettius Prétextat, que tu sois le premier ministre de leur culte, continue, je te prie, de parler, pour m'expliquer la raison de cette multitude de noms divers qui se ramènent à un même nom» [221].

---

[218] *Sat.* 1, 1, 2: *Nam per omne spatium feriarum meliorem diei partem seriis disputationibus occupantes...*

[219] *Sat.* 1, 11, 1: ... *Praetextatus noster... honori alicujus dei assignari voluit quod servi cum dominis vescerentur, quasi vero curent divina de servis, aut sapiens quisquam domi suae contumeliam tam foedae societatis admittat...*

[220] *Sat.* 1, 16, 44: *labentem caelo qui ducitis annum,*
Liber et alma Ceres,
tam lunam quam solem duces anni hac invocatione designans.

[221] *Sat.* 1, 17, 1: ... *et quia sacrorum omnium praesulem esse te, Vetti Praetextate, divina voluerunt, perge, quaeso, rationem mihi tantae sub uno numine in nominibus diversitatis aperire.*

On voit combien la transition est artificielle et maladroite. Mais cette maladresse même est voulue par l'auteur. Elle permet de conserver la fiction d'une conversation à bâtons rompus, le genre du *symposion* ne permettant pas qu'on impose aux convives des sujets choisis à l'avance: la conversation de table doit être gratuite, au moins en apparence. Remarquons au passage qu'Aviénus excuse par avance Prétextat de garder la parole trop longtemps (ce qui est contraire au précepte d'Aulu-Gelle); il le prie lui-même de continuer à parler, comme l'exige sa qualité de ministre du Soleil.

On voit ainsi que, plus le sujet est «sérieux» et appelé à tenir de la place, plus il importe de le faire apparaître comme amené par hasard dans la conversation. L'éloge de Virgile en offre un exemple encore plus éclatant; cette fois, c'est Evangélus qui engage l'affaire, en attaquant par la bande l'exposé de Prétextat sur la théologie solaire, auquel il feint ironiquement de se rendre: «j'admire vraiment qu'on puisse embrasser la puissance de tant de divinités, mais que le poète de Mantoue soit toujours appelé en témoignage, lorsqu'on parle de choses divines, c'est une chose trop plaisante pour que je la puisse croire fondée en raison»[222]. Le blasphème soulève l'indignation attendue chez les convives et suscite les réponses qui occuperont les livres III à VI. Mais ces réponses observeront la règle du *symposion*; chaque convive à tour de rôle défendra un aspect du mérite de Virgile, comme s'il apportait son écot au repas pris en commun: «vous tous qui assistez à notre réunion, propose Symmaque, je vous prie instamment d'apporter chacun vos observations particulières sur le génie de Virgile comme une quote-part au banquet»[223]. L'expression *ex symbola* est la même que celle d'Aulu-Gelle, citée plus haut: «*ne... asymboli veniremus*»[224].

---

[222] *Sat.* 1, 24, 2: ... *gratiosius est quam ut judicio fieri putetur.*

[223] *Sat.* 1, 24, 14: ... *de Maronis ingenio velut ex symbola conferamus.*

[224] Gell, *Noct. Att.* 6, 13: ... *tales apud Taurum symbolae....*
Cela n'a pas été compris par H. D. Jocelyn, *Ancient Scholarship*, p. 285: «The first chapter (i.e. lib. 6) ... is not very appropriate in an account of a dinner-table conversation, but the dramatic illusion does not collapse... »

Tout, dans les Saturnales, relève du genre sympotique

En annonçant au début de son ouvrage que les entretiens se dérouleraient sur trois journées, en trois lieux différents, Macrobe donnait à penser qu'il utiliserait la forme sympotique de façon épisodique et accessoire, lui consacrant la mise en scène et les récréations d'après-dîner, et oubliant dans les longs développements — comme le fait souvent Martianus Capella — la présentation dramatique. L'étude attentive du plan et des transitions nous a montré qu'il n'en est rien. Bien que dépassant largement le cadre d'un seul banquet, les *Saturnales* se présentent bien comme un *symposion* conforme, en toutes ses parties, à la loi du genre.

D'autre part, même si la matière en est empruntée, l'œuvre est originale en ce qu'elle construit à partir d'éléments bruts [225] une œuvre personnelle. Wissowa a tort, lorsqu'accordant une part d'originalité — la forme de son œuvre — à Macrobe, il ajoute aussitôt cette restriction: «encore la forme est-elle imitée de Platon» [226]; c'est précisément là que réside le mérite de Macrobe.

Le genre sympotique et la signification des Saturnales

Pour interpréter tel ou tel élément des *Saturnales*, on devra désormais tenir compte du genre dans lequel elles sont écrites; car il faut d'abord prendre garde si cela est voulu, simplement toléré, ou véritablement proscrit, par les lois du genre.

Ainsi la matière du livre VII («questions de table») est peu significative: ce sont là questions obligées, empruntées le plus souvent aux *Propos de table* de Plutarque, parfois peut-être à ceux d'Apulée, qu'on s'attendait à rencontrer tôt ou tard dans les *Saturnales*: à la limite, la question des sources devient ici oiseuse, puisque Macrobe reproduit simplement les développements que les auteurs de Banquets pillaient à l'envi sur leurs devanciers. . .

En revanche, le caractère spécifiquement romain des bons mots du livre II ou des recettes de cuisine du livre IV, la façon détournée dont ces sujets — obligés — sont abordés (on raconte les bons mots des autres, on décrit le luxe de table des Anciens) sont autrement instructifs pour le caractère de Macrobe et l'image qu'il entend donner de la société romaine.

---

[225] Puisque Macrobe n'hésite pas à recomposer un fragment emprunté (à Sénèque, à Aulu-Gelle etc. . .); puisque son dessein n'est pas le même que celui de ses sources; puisque son Banquet, enfin, a incontestablement, tout en respectant les règles du genre, une coloration bien particulière, comme nous croyons l'avoir montré.

[226] G. Wissowa, *Diss.* p. 8-9: reproche absurde, puisqu'il aboutit à faire de Macrobe le plagiaire de Platon . . . qu'il n'a pas lu!

Quant aux sujets sérieux, leur présentation peut être particulièrement éclairante: quand ils sont présentés selon les règles (courts développements sous forme d'énigmes), il n'y a là rien de bien remarquable; mais le long *excursus* que constitue le discours de Prétextat sur la théologie solaire [227] retiendra notre attention, car la façon dont il est inséré contredit les règles: longueur de l'exposé, ton didactique, unité du développement dont on pourrait dire que, paradoxalement, seule la transition maladroite qui l'introduit justifie l'existence dans des conversations de table [228]. F. Altheim n'a pas eu tort de souligner l'unité d'une suite de chapitres aussi exceptionnelle [229].

On voit mieux aussi comment la composition des *Saturnales*, malgré son déséquilibre voulu, met en relief les grands sujets qui tiennent au cœur d'un des derniers païens: le culte du Soleil, le vieux calendrier romain et la vieille fête des Saturnales liée à celle du Solstice, enfin la gloire de Virgile, autorité suprême en toute matière, dont l'œuvre est la vraie Bible du païen.

CONCLUSION

Caractère littéraire des Saturnales

A la différence du *Commentaire au Songe de Scipion*, qui n'est qu'un commentaire philosophique, les *Saturnales* sont une œuvre littéraire, une création artistique, et non pas un recueil de faits et dits mémorables sur lequel on aurait jeté le vêtement commode du dialogue. Macrobe l'affirme dans sa préface [230], et il ne l'oublie jamais au cours de l'ouvrage; même là où on les attend le moins, des traits propres à la forme sympotique reparaissent [231].

---

[227] *Sat.* 1, 17-22; cf. *infra* p. 654 sq.

[228] Cf. *supra* p. 227-228.

[229] Même si on peut faire des réserves sur les excès d'une reconstitution arbitraire de la source; cf. *infra* p. 662 sq.

[230] Il nous paraît déterminant que Macrobe réalise en fait ce qu'il promet au début de son ouvrage; Linke, Wissowa, n'en tiennent pas suffisamment compte.

L'importance que Macrobe attribue à l'aspect littéraire de son œuvre est confirmée aussi bien par la nature du genre raffiné qu'il a choisi (le *symposion* est, du point de vue littéraire, plus qu'un dialogue) que par la manière scrupuleuse dont il s'efforce d'en suivre les règles. S'il s'écarte parfois du type idéal, la minutie avec laquelle il se soumet ailleurs aux conventions montre bien qu'il n'agit en cette matière ni avec négligence ni avec insouciance.

Le genre choisi

En optant pour la forme du *symposion*, Macrobe a choisi délibérément un genre difficile: la précision arbitraire des lois qui le régissent, le mélange de sérieux et de plaisant qui le caractérisent, rendaient délicate l'insertion des sujets «sérieux» qu'il voulait aborder. Si l'on veut bien lire les *Saturnales* avec l'attention d'un lecteur du Ve siècle, on reconnaîtra que l'œuvre n'est pas un échec. La conversation un peu guindée, mais naturelle et enjouée, des amis de Symmaque laisse une impression de vie indéniable.

De ce genre difficile, Macrobe s'est efforcé de suivre, dans la mesure du possible, les règles nombreuses et précises. Il est donc légitime d'attribuer une intention particulière aux manquements caractérisés à la règle: absence de bouffonneries et de scènes licencieuses, suppression de certains personnages gênants comme l'hôte ridicule ou l'ivrogne, élimination de situations pénibles comme la querelle, autant d'indications sur l'idéal moral d'un Romain cultivé appartenant à l'aristocratie de la Ville. Enfin, dans un domaine plus limité, nous avons là quelques critères indispensables pour la recherche des sources: par exemple, les ressemblances formelles entre le Banquet des *Deipnosophistes* d'Athénée et celui des *Saturnales* ont peu de signification, dans la mesure même où elles sont caractéristiques d'une tradition qui les dépasse tous les deux.

En choisissant la forme sympotique, Macrobe a voulu aussi rendre hommage à Platon, sous l'autorité de qui il place son Banquet dès la préface. En fait, c'est au *symposion*, tel qu'il s'est fixé dans la tradition littéraire, et non au *Banquet* de Platon (dont il n'a pas une connaissance directe) qu'il se réfère constamment. Mais, ce faisant, il est néanmoins persuadé d'être dans la bonne tradition platonicienne, car il a voulu être, jusque dans la forme littéraire, un sectateur de celui qu'il appelle «le prince de la philosophie» [232], et en qui il admire «la profondeur divine de l'intelligence» [233]. Ce genre du Banquet avait connu une grande vogue parmi les néo-platoniciens: Porphyre, Julien, Méthode d'Olympe en avaient composé et Macrobe à son tour dans ses *Saturnales* offre à Platon l'hommage littéraire de l'admiration qu'il a voué à sa philosophie dans le *Commentaire*. Ainsi, grâce à la présentation littéraire, Platon est présent dans une œuvre où Virgile, Homère et Cicéron avaient davantage leur place, et l'hymne à la gloire de Virgile, que constituent pour leur plus grande part les *Saturnales*, est chanté sur le mode platonicien.

---

[231] En particulier dans la manière dont les sujets sérieux sont amenés.

---

[232] *In Somn.* 1, 8, 5: ... *sed Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps...*

[233] *In Somn.* 2, 2, 1: *Hinc Plato... ingenii proprii divina profunditate....*

CHAPITRE V

MACROBE GRAMMAIRIEN

Il y a une légende de Macrobe grammairien. La place que tiennent les commentaires de Virgile dans les *Saturnales*, le goût des convives pour les curiosités de la langue latine [1], enfin l'existence d'un traité *Sur les différences et les ressemblances entre les verbes grec et latin*, — traité qui a valu à son auteur une place au panthéon des grammairiens latins que constitue le *corpus* de Keil [2] — , tout cela a fini par accréditer l'opinion que l'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire au Songe de Scipion* est avant tout un grammairien [3]. Or Macrobe est bien autre chose qu'un simple grammairien: philosophe, astronome, théologien, érudit, il mérite au moins le titre d'encyclopédiste (ne nous prononçons pas pour l'instant sur la valeur de cette science ni de cette philosophie). Comme tout homme cultivé cependant, comme saint Augustin, comme Symmaque, il a reçu une bonne formation grammaticale; et, s'il manifeste comme tout le monde un vif intérêt pour les questions de grammaire, il n'a pas reculé devant la composition d'un ouvrage technique qui nécessitait des connaissances plus poussées. Voyons donc ce que représente le «grammairien» qu'a retenu la tradition des histoires littéraires.

Rôle de la grammaire: grammaire et culture

Il n'est pas question de refaire ici l'historique du rôle exceptionnel joué par la grammaire dans la tradition culturelle du monde antique, depuis les origines de la civilisation grecque jusqu'à la fin de l'Empire Romain et même au delà, puisque, pour la grammaire comme pour la rhétorique, il n'y aura pas de fin (nos classes de «grammaire» et de «rhétorique» attestaient cette continuité, il n'y a pas si longtemps). Bornons-nous à quelques rappels [4].

---

[1] *Sat.* 1, 4-6.

[2] H. Keil, *Grammatici latini*, 5, Leipzig 1868 (réimp. Olms 1961) p. 595-655: *Excerpta Macrobii de differentiis et societatibus graeci latinique verbi.*

[3] J. Fontaine (*Isidore de Séville*. . . 1, p. 30-31) cède encore à l'entrainement général: le *Commentaire*, comme nous venons de le voir, n'est pas un commentaire grammatical; Macrobe s'inscrit dans la lignée des commentateurs philosophiques grecs. Pichon (*Histoire de la Litt. Latine*, p. 800 sq.) intitule son paragraphe: «Macrobe et les Grammairiens».

Le *cursus* scolaire est décisif dans l'imprégnation grammaticale de l'esprit des enfants: le *litterator* apprend à l'élève à lire, à écrire et à compter, mais il lui inculque aussi les éléments de base d'une grammaire que nous retrouvons dans l'*Ars minor* de Donat; puis le *grammaticus* prend la relève et à l'étude de la grammaire ajoute l'explication des auteurs classiques [5]. C'est par la grammaire que l'enfant accède pour la première fois au savoir, c'est par elle qu'il fait connaissance avec la littérature... Sa façon de penser est à jamais marquée par les catégories grammaticales.

Tout ce qu'a dit H. Marrou sur l'éducation de saint Augustin peut être appliqué aussi à Macrobe: le haut fonctionnaire païen et le rhéteur devenu évêque sont allés à la même école, pour la bonne raison qu'il n'y a qu' «une seule école pour tous, dans tout l'Empire et à travers toute son histoire» [6].

Comme tous les écoliers de son temps, Macrobe a donc appris ce qu'est une lettre, ce qu'est une syllabe, ce qu'est un mot; que, parmi les mots, il y a les noms, les pronoms, les verbes, les adverbes, les participes, les conjonctions, les prépositions, les interjections; que le verbe, «c'est la partie du discours qui a un temps et une personne, mais pas de cas» [7]... L'enseignement de la grammaire est peut-être ce qui a le moins changé: «cette homogénéité de la tradition grammaticale dans les écoles romaines se manifeste surtout par l'étroite parenté qui lie entre elles les œuvres technographiques du IV^e^ siècle: les variantes de détail ne parviennent pas à dissimuler l'uniformité de leur inspiration»[8]. La lecture des œuvres de Donat et de celles de ses disciples, que nous offre le *corpus* de Keil, est édifiante: avec le ciel étoilé au-dessus de lui[9] et les règles grammaticales en lui, le jeune Romain a l'assurance d'une éternelle stabilité qu'aucune invasion ne pourra renverser. . .

---

[4] P. Riché (*Education et Culture dans l'Occident Barbare, VI^e-VIII^e siècles*, Paris 1962, p. 55 sq.) montre bien comment s'est amorcée cette survie.

[5] H. Marrou, *Hist. de l'Education*... p. 400-411. Ce que dit J. Fontaine d'Isidore de Séville (*op. cit.* p. 37) — «on pourrait recourir au vocabulaire kantien et dire que les catégories de l'entendement d'Isidore sont des catégories grammaticales» — peut s'appliquer à presque tous les hommes de l'Antiquité qui ont reçu une éducation libérale; pour saint Augustin, cf. H. Marrou, *Saint Augustin*... p. 26. Nos agrégés de grammaire sont les héritiers de ces *grammatici*, d'autant qu'ils ont enseigné jusqu'à ces derniers temps *les mêmes catégories* grammaticales; la grammaire structurale annonce-t-elle une nouvelle civilisation ?

[6] Sur l'enseignement de la grammaire au IV^e siècle, cf. H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 402-403, et l'ouvrage qu'il résume de C. Lambert, *La grammaire latine selon les grammairiens latins du IV^e et du V^e siècle*, dans *Revue Bourguignonne publiée par l'Université de Dijon*, XVIII, 1908, 1-2.

[7] Pompeius, *Commentum in Artem Donait*, Keil, GL, 5, p. 212.

Instruit de ces concepts grammaticaux immuables, l'enfant est entraîné à la lecture «grammaticale» non moins immuable des bons auteurs. Nous avons vu plus haut ce que signifiait l'explication de texte pour le grammairien, à quelle myopie du regard il atteignait, dont seul le commentateur philosophe avait su se défendre[10]. Quoiqu'il en soit, c'est avec le *grammaticus* que l'élève aborde ses auteurs, c'est avec lui qu'il les choisit: Virgile et Térence, Salluste et Cicéron avant tout[11]. Sorti de ces auteurs classiques, l'élève serait un peu, pour reprendre une image kantienne, comme la colombe sous les ailes de qui l'air vient à manquer, si heureusement les lexiques, recueils d'extraits, etc. . . ne venaient à son secours. Et ces lexiques sont si abondamment pourvus de citations virgiliennes que l'homme cultivé peut se dispenser même de recourir au Virgile de son enfance[12].

La «myopie» grammaticale

S'il y a une convergence dans ces deux aspects de la fonction du grammairien, étude de la grammaire et lecture des textes, elle est à chercher du côté de cette «myopie» intellectuelle que nous venons d'évoquer. Avec des archaïsants comme Fronton, à la fin du II^e^ siècle, la grammaire sombre dans la recherche vétilleuse du détail curieux, de l'expression insolite, du tour bizarre qui n'est incorrect qu'en apparence. La «science» grammaticale, comme les autres sciences, se perd dans la recherche des *mirabilia*, des particularités, au détriment des grandes synthèses et des aperçus généraux[13]. Toutefois, la grammaire en souffre moins que les mathématiques ou que l'astronomie; la solidité du cadre dans lequel elle est bâtie compense les défauts de la dispersion; au fond, la poursuite des curiosités grammaticales est le luxe — sinon la récompense — du bon élève qui a ressassé son rudiment pendant ses années d'enfance. Nous verrons qu'en revanche, hélas! il ne reste rien ou presque du cadre rigoureux dans lequel Euclide avait inscrit l'arithmétique et la géométrie. . .

---

[8] J. Fontaine, *op. cit.* p. 28 et n. 2.

[9] Ce n'est pas pour le vain plaisir de citer Kant que nous retenons cette formule. Nous verrons plus loin combien l'éternité des mouvements célestes est rassurante pour un esprit antique.

[10] Cf. *supra*, p. 149.

[11] H. Marrou, *op. cit.* p. 406.

[12] Nous verrons plus loin que presque toutes les citations virgiliennes de Macrobe proviennent de recueils spécialisés.

Les manuels de grammaire

Si le contenu de la grammaire et son enseignement n'ont pratiquement pas varié au cours des siècles, on ne doute pas que les manuels eux-mêmes se ressemblent étrangement. Conçus sur le modèle de l'*Ars minor* de Donat, à l'usage des débutants, ou de l'*Ars major*, à l'usage des plus savants[14], ils ne présentent dans leur composition que des différences de détails; prenons, par exemple, celui, très célèbre, de Diomède (IV° siècle): le livre I est consacré aux huits parties du discours, le livre II à des notions élémentaires de grammaire et de stylistique, enfin le livre III à la métrique, qui est du ressort de la grammaire[15]. Tous se caractérisent par une méconnaissance à peu près constante de la syntaxe[16]. On peut distinguer cependant deux types d'ouvrages, selon qu'on a affaire à un traité de grammaire complet (Donat, Diomède, et plus tard Consentius, Pomponius Cledonius), ou à un opuscule consacré à un aspect particulier: le verbe, le nom, l'aspiration, etc. . . , comme le traité d'Eutychès sur le verbe et l'aspiration[17]. On ajoutera les ouvrages qui traitent de points de détails, de questions curieuses, mais qui ne sont pas spécialement grammaticaux, comme les recueils de questions de table, ou d'anecdotes historiques, dont le modèle est fourni par les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle. Rappelons enfin que dans un sermon, dans une lettre, on peut trouver prétexte à des développements d'ordre grammatical [18]. Les *Saturnales* se prêtaient à ce genre de développement, et nous allons voir que les problèmes grammaticaux y jouent le même rôle que les questions médicales ou les anecdotes plaisantes. Toutefois, ce ne sont là que bagatelles et amusements de bonne compagnie auprès d'un vrai traité grammatical.

---

[13] Cf. l'analyse qu'en donne J. Fontaine (*op. cit.* p. 30); l'auteur cite à juste titre Aulu-Gelle comme exemple de cette myopie; mais il a tort de mettre Macrobe dans le même sac qu'Aulu-Gelle: on peut piller un auteur et ne pas approuver ses méthodes. . .

[14] Schanz-Hosius, *GRL* 4, 1, p. 161-165.

[15] *Ibid.* p. 169-172. Keil, *GL* 1, p. 299 sq. Le plan est donné dans la préface, p. 295.

[16] H. Marrou, *op. cit.* p. 403, note que Priscien constitue une exception (il suit d'ailleurs des modèles grecs, et il enseigne le latin à des grecs.)

[17] Schanz-H., *GRL*, 2 (résumé) p. 345 sq.

I. LES ÉCRITS GRAMMATICAUX

Macrobe n'a pas écrit une *Ars grammatica*, mais un traité limité à une seule des huits parties du discours: le verbe.

Le traité «De differentiis»

Il faut dire un mot ici de la forme sous laquelle ce traité est parvenu jusqu'à nous. En effet, nous ne le possédons pas dans son intégralité et les fragments qui en ont été conservés ne le sont même pas dans leur forme originale. Quatre manuscrits en contiennent des extraits de longueur fort inégale [19]. En premier lieu, un manuscrit de la Bibliothèque nationale, du XI^e siècle, le *Parisinus 7186* (*f.* 42-56) donne, semble-t-il, l'essentiel, mais non l'intégralité, de ce que devait contenir l'original [20]. La suscription finale nous dit que ce florilège a été «cueilli» par un certain Jean, qui le destinait à l'apprentissage des verbes grecs. Depuis Pithou, on a reconnu dans ce Jean le célèbre Jean Scot Erigène [21]; la suscription donne les trois noms de Macrobe, ce qui ne laisse aucun doute quant à l'identité de l'auteur; en même temps, elle nous avertit que nous n'avons ici que des *excerpta* du texte original; la longueur de ces extraits est intéressante, mais le texte en est sûrement incertain.

---

[18] Comme le fait Augustin dans sa lettre 261 (cf. H. Marrou, *Saint Augustin...* p. 17).

[19] Analyse dans Wessner, art. *Macrobius* in *P.W.* 14, 1, p. 174-175, reprenant l'analyse de Keil, *op. cit.* p. 595-598.

[20] Puisqu'on y retrouve les 7 «accidents» du verbe: *figura, conjugatio, tempus, modus* et *forma* (= *qualitas*), *genus, persona* et *numerus*; le texte est donné par Keil, *GL*, 5, p. 599-630, sous le nom d'*excerpta parisina*.

[21] Keil, *GL* 5, p. 629: *explicuit defloratio de libro Ambrosii Macrobii Theodosii quam Johannes carpserat ad discendas graecorum verborum regulas*; identification admise par Jan (*Macrobii*, op. 1, 229 sq.), Keil et Wessner (*loc. cit.*); sur ce personnage, cf. E. Gilson, *La philosophie au Moyen-Age*, Paris, 2^e éd. 1962, p. 201-222. Ce manuscrit remonte donc à un archétype du IX^e siècle.

Un deuxième manuscrit, autrefois à Bobbio, aujourd'hui à Vienne, le *Vindobonensis 16*, plus ancien (du VII/VIIIe siècle), présente lui aussi «quelques extraits du livre de Macrobius Theodosius»; ces extraits sont très brefs et secs; mais le préambule est un peu plus fourni et surtout nous donne la dédicace de l'ouvrage à Symmaque [22]; sur un autre point encore, il est un peu plus riche que le *Parisinus* [23].

Un troisième manuscrit, anonyme celui-là, le *Vindobonensis 17* (lui aussi autrefois à Bobbio), du VIII/IXe siècle, donne d'abondants extraits sous le simple titre *De verbo* [24]; le contenu cependant indique suffisamment qu'il s'agit du même ouvrage; il se recoupe souvent avec le *Parisinus*, parfois plus prolixe, parfois plus sec; le préambule, qui diffère des deux précédents, est adressé à un certain Severus, qualifié de *disertissimus studiosorum*. A. Cameron en conclut un peu vite qu'il s'agit d'un élève [25]: *studiosus* peut désigner l'homme d'études; Pline le Jeune appelle bien Isée, qui a soixante ans, un *scholasticus* [26]! Nous lui donnons cependant bien volontiers acte du fait que le *Vindobonensis 17* ne peut être l'original du traité de Macrobe, puisque le *Vindobonensis 16* atteste que celui-ci était adressé à Symmaque et non à un Sévère; mais le *V.* 16, comme le *P.* 7186 ne sont que des «extraits». Nous sommes donc en présence de trois séries d'*excerpta* dont aucune ne donne apparemment le texte original; le troisième *excerptor* a, dans un préambule, dédié à son tour ses *excerpta* à quelqu'un dont le nom latin laisse à penser qu'il s'agit d'un travail ancien: c'est tout ce qu'on peut affirmer.

---

[22] Keil, *GL*, 5, p. 631-633. *Incipiunt pauca excerpta de libro Macrobii Theodosii: Theodosius Symmacho suo salutem dicit*: il s'agit probablement du fils du grand Symmaque (cf. *supra* p. 47 et n. 156). Cet extrait porte chez Keil le nom d'*excerpta bobiensia*.

[23] Sur les verbes impersonnels: p. 646, 11-648, 25, contre 15 lignes seulement au *Parisinus* (p. 625, 7-22).

[24] Keil, *GL* 5, p. 634-654: affinités relevées par Jan, *loc. cit.*

[25] «A pupil». *The Treatise De Verbo*, dans *Bulletin of the Inst. of class. studies*, 14, 1967, p. 91-92.

[26] Pline le Jeune, *ep.* 2, 3, 5.

La suggestion de Cameron que l'auteur du *V*. 17 pourrait être la source de Macrobe est purement gratuite; en effet, une étude attentive du contenu des trois extraits montre qu'aucun d'entre eux n'est constamment plus sec ou plus riche que les autres, ce qui rend le problème de leur filiation mutuelle quasi insoluble. Il est beaucoup plus logique d'admettre qu'ils remontent tous les trois au traité original de Macrobe.

Un quatrième manuscrit, le *Laudunensis 444*, du IX^e siècle, donne une brève suite d'exemples de verbes barytons ou périspomènes, selon «Macrobius Theodosius»[27]. Son seul intérêt est de fournir un développement qui ne se retrouve dans aucun des autres manuscrits, ce qui prouve bien qu'ils sont tous lacunaires.

Résumons-nous: le traité *De differentiis* n'a été conservé ni dans son intégralité, ni même dans son texte original, par aucun des manuscrits (à l'exception peut-être du très bref fragment du *Laudunensis*). Mais les affinités entre les divers contenus de ces extraits, la mention des noms de Macrobe par deux d'entre eux ne laisse aucun doute: nous avons, en substance, sous trois formes différentes, la matière du traité de Macrobe.

Questions grammaticales dans les Saturnales

Nous l'avons dit plus haut, les questions grammaticales constituaient l'un des sujets-types de conversations sympotiques (comme elles étaient d'ailleurs une matière de choix pour les conversations d'hommes cultivés: la règle littéraire rejoint ici l'usage de la vie quotidienne). Macrobe y recourt dans ses *Saturnales* à l'occasion des entretiens qui précèdent la fête elle-même (c'est à dire jusqu'au chapitre 5 du livre I) et au premier jour de la fête (I, 6). En somme, c'est pour prolonger une discussion grammaticale que Prétextat propose la réunion des Saturnales, et c'est par une discussion grammaticale que s'ouvrent les entretiens du premier jour[28]. Si l'on admet avec nous que Macrobe s'efforce de donner une impression de vie à la forme de ces entretiens dont la matière est toute empruntée, on reconnaîtra la signification de ce petit détail dramatique: pour les amis de Symmaque, la grammaire joue le même rôle que la pluie et le beau temps chez nous. C'est de cela qu'on parle quand on ne sait pas trop quoi dire, c'est par là que commence une conversation amicale qui n'a pas encore d'objet précis.

---

[27] Keil, *GL* 5, p. 655.

[28] Après avoir justifié l'expression *mille verborum*, Prétextat enchaîne (1, 5, 11): *Plura de hoc disseremus, ni vos invitos ab invito discedere hora cogeret. Sed vultisne diem sequentem. . . nos istis sobriis fabulis. . . exigamus?*

En fait, il s'agit de *quaestiunculae*: Rufius Albinus relève que Cécina a employé les expressions *noctu futura* (au lieu de *nocte futura*), *die crastini* (au lieu de *die crastino*) et le génitif *Saturnaliorum* (au lieu de *Saturnalium*); l'assistance demande alors à Servius d'expliquer et de justifier ces anomalies, et ce dernier s'exécute avec la charmante modestie qu'on lui connaît [29]. Puis, comme Aviénus, s'appuyant sur l'autorité de César, condamne l'emploi de ces archaïsmes, Prétextat lui fait remarquer qu'il a, ce faisant, employé lui-même l'expression *mille verborum*, «qui est parfumée d'antiquité», construction d'ailleurs parfaitement correcte, comme le montre à son tour Prétextat [30]. Le lendemain, on traite encore de l'origine de quelques noms propres, puis les questions grammaticales disparaissent. On y reviendra beaucoup plus tard (le troisième jour), à l'occasion de la longue défense de Virgile: quelques remarques sur le sens des mots *vexare, illaudatus, squalere* [31], de l'expression *maturare fugam* [32], enfin l'étymologie de *vestibulum* [33] et de *bidentes* [34] donneront à Servius l'occasion de manifester encore sa prodigieuse science grammaticale. Le texte, lacunaire à partir de là, ne nous permet pas de connaître la suite de ces exposés grammaticaux concernant Virgile; mais les quelques exemples que nous venons de citer montrent bien qu'il s'agissait de questions de détail, portant sur le sens ou l'étymologie d'un mot et sans doute aussi, sur la forme curieuse ou archaïque de

Et le lendemain matin, Prétextat encore, à la demande d'Aviénus, ouvre le feu en expliquant les origines de la toge prétexte et du nom de Praetextatus (1, 6, 5 sq.)

[29] *Sat.* 1, 4.

[30] *Sat.* 1, 5, 1-11.

[31] *Sat.* 6, 7.

[32] *Sat.* 6, 8, 7-13.

[33] *Sat.* 6, 8, 15-22.

[34] *Sat.* 6, 9, 1-7.

quelques verbes ou de quelques substantifs. La lecture du commentaire de Servius nous renseigne suffisamment sur le genre de ces gloses grammaticales.

Remarquons au passage que Macrobe fait de Servius son porte-parole privilégié sinon exclusif lorsqu'on aborde les problèmes grammaticaux, ce qui contredit l'assertion de Türk, selon lequel les *Saturnales* contiendraient une violente critique des méthodes de Servius [35]. Dans cette compagnie choisie, le timide Servius sait tenir sa place et parler de ce qu'il connaît le mieux, c'est à dire la grammaire; sa modestie n'interdit pas qu'on reconnaisse sa compétence [36].

2. LE CONTENU DE LA GRAMMAIRE DE MACROBE

Ainsi, Macrobe a approché la grammaire par deux voies distinctes et classiques: le traité spécialisé et les petits problèmes curieux qui ne sont que jeux de société. Seule la rédaction d'une *Ars grammatica* complète ne l'a pas tenté (du moins, à notre connaissance; mais il y a fort à parier qu'une telle œuvre, si elle avait existé, nous aurait été conservée en priorité, étant donné l'estime dont jouit Macrobe au moyen-âge).

Pour étudier le contenu de cette grammaire, il faut donc distinguer aussi ces deux formes de présentation qui n'ont ni le même but, ni les mêmes sources.

a) *La grammaire des Saturnales*

Simples curiosités, les questions abordées dans les *Saturnales* concernent seulement quelques aspects particuliers des déclinaisons ou de l'étymologie. Il est frappant que la source de Macrobe se trouve être ici presqu'exclusivement les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle; en voici la liste:

---

[35] *Les Saturnales de Macrobe, source de Servius Danielis, REL*, 41, 1963, p. 327-349. «En fin de compte, Macrobe ne lui a pas accordé plus que les quatre derniers chapitres, sur quatre livres de commentaires virgiliens!» (p. 337-338); c'est oublier que la lacune des manuscrits commence précisément lorsque Servius a enfin la parole. . .

[36] Rappelons que dans la distribution des rôles pour l'éloge de Virgile, après que chacun a proposé sa «quote part», c'est Aviénus qui parle au nom de son ami trop timide pour se proposer lui-même, mais traité de *litteratorum omnium longe maximus*.

I, 4, 5-15	(*Saturnaliorum*)	source inconnue
I, 4, 17-20	(*Noctu futura*)	*Gell.* 8, 1 (perdu)
I, 4, 20-27	(*die crastini*)	*Gell.* 10, 24
I, 5, 1-2	(reproches d'Aviénus)	*Gell.* 1, 10
I, 5, 4-10	(*mille verborum*)	*Gell.* 1, 16
VI, 7	(*vexare, illaudatus, squalere*)	source ?
VI, 8, 7	(*maturare fugam*)	*Gell.* 10, 11
VI, 8, 15-22	(*vestibulum*)	*Gell.* 16, 5
VI, 9, 1-7	(étymologie de *bidentes*)	*Gell.* 16, 6

L'utilisation fréquente par Macrobe d'Aulu-Gelle [37], le caractère textuel des citations grammaticales ne laissent aucun doute: Macrobe puise directement dans les *Nuits attiques*, ici comme ailleurs. Sa doctrine n'a donc rien d'original ni de personnel. On remarquera qu'il introduit à la suite d'Aulu-Gelle des citations d'auteurs archaïques [38], qu'il justifie l'emploi de ces archaïsmes, ce qui témoigne d'un «amour de l'antiquité» que nous avons déjà plusieurs fois relevé [39]. Aulu-Gelle est un représentant typique de cette tendance, et c'est probablement une des raisons qui en a fait l'auteur favori de Macrobe; sur ce point, on ne peut opposer ces deux auteurs [40].

Macrobe et Aulu-Gelle

On peut en revanche remarquer que Macrobe utilise sa source comme il l'entend, parfois la recopiant textuellement [41], parfois l'intégrant, au prix d'un certain découpage, dans le cadre dramatique de ses *Saturnales*; ainsi le chapitre d'Aulu-Gelle consacré à l'étymologie de *bidentes* est habilement distribué entre deux interlocuteurs: Aviénus rapporte l'anecdote du grammairien ignorant, soutenant que *bidentes* indique que la brebis a deux dents, et

---

[37] Déjà relevé par Wissowa et Linke.

[38] Valerius Antias (1, 4, 7), Ennius (1, 4, 17-18), Claudius Quadrigarius (1, 4, 18), *Les Douze Tables* (1, 4, 19) etc. . .

[39] *Vetustas, si sapimus, semper adoranda.*

[40] Même si on peut les opposer quant à la disposition de leurs ouvrages; mais cette opposition n'a pas le caractère d'une violente réaction contre Aulu-Gelle comme croit le déceler E. Türk, *op. cit.*

[41] Par exemple *Sat.* 1, 6, 18-25 = *Noct. att.* 1, 23, 4-13 (le tout remontant d'ailleurs à Caton).

Servius réplique en donnant la solution (*bidentes* vient de *biennes*) que propose Aulu-Gelle en fin de chapitre; petite chose sans doute, mais qui nous confirme que jusque dans les moindres détails Macrobe entend faire œuvre littéraire; astuce, aussi, qui devait réjouir les friands amateurs de centons que sont les Romains de ce temps [42]. Parfois, enfin, Macrobe renchérit sur le style de son modèle pour donner à une formule, certes joliment exprimée, mais d'un parallélisme banal, un éclat nouveau par l'intervention du chiasme: au *vive ergo moribus praeteritis, loquere verbis praesentibus* de Favorinus cité par Aulu-Gelle, répond le *vivamus ergo moribus praeteritis, praesentibus verbis loquamur* de Macrobe faisant parler Aviénus [43].

Ces discussions, d'ailleurs, ne mettent pas en jeu des parties importantes de l'*Ars grammatica.* Sans doute Servius fait-il appel à la catégorie bien connue de l'analogie, mais il le fait presqu' en s'excusant, avec une pointe d'humour: «Certes, puisqu'il n'est pas déplacé d'engager un grammairien dans l'analogie qui est son domaine, j'essaierai de découvrir par mes conjectures les raisons qui font que certains se détournent de la forme usitée et préfèrent dire *Saturnaliorum* plutôt que *Saturnalium*» [44]. Des quatre critères de la *latinitas* reconnus par les grammairiens, — la nature, l'analogie, l'usage et l'autorité — , Macrobe, à la suite d'Aulu-Gelle, n'utilise que l'*analogia* et l'*auctoritas* [45]; ce qui se comprend aisément puisqu'il s'agit de mots vieillis: l'autorité, confondue ici comme chez certains auteurs avec la *vetustas* [46] et ordinairement placée en dernier, retrouve une place privilégiée; quant à l'analogie, c'est la règle suprême du grammairien; on recourt à la *nature* pour identifier un barbarisme, faute inconcevable chez les amis de Prétextat, et le critère de l'*usage* au IV^e^ siècle n'est plus qu'un souvenir. . . Mais, en tout état de cause, il ne s'agit que de points de détail: nous ne quittons pas le domaine des «conversations de table», dans lesquelles la grammaire peut constituer un agréable divertissement, à condition de n'être pas traitée de façon prolixe et pesante. Le «grammairien» est à chercher ailleurs, c'est à dire dans l'auteur du *De Differentiis*.

---

[42] *Sat.* 1, 9, 1-7. La thèse de Wissowa selon laquelle Macrobe s'efforce de cacher ses plagiats nous paraît insoutenable: les *Nuits attiques* devaient être suffisamment connues, et c'est mal connaître les lettrés du IV^e siècle que leur refuser le plaisir de retrouver des citations d'œuvres célèbres au hasard de leurs lectures (cf. *infra*, p. 282 sq.).

[43] *Noct. att.* 1, 10 = *Sat.* 1, 5, 2.

[44] 1, 4, 8: *Plane, quatenus alienum non est...* La source de ce passage n'est pas identifiée; on ne sait donc si c'est là que Macrobe a puisé le recours à l'analogie; mais l'analogie est une catégorie grammaticale classique, définie par tous les grammairiens, et Macrobe peut très bien être l'auteur de cette remarque malicieuse qu'il met dans la bouche de Servius.

[45] Sur ces quatre critères, cf. Lambert, *Grammaire latine...* p. 9 sq. et K. Barwick, *Remmius Palemon...* p. 183 sq.; tout cela remonte à Varron et à Pline l'Ancien. cf. Charisius, Keil, *GL* 1, p. 50, 25 sq. Diomède, Keil, *GL* 1, p. 439 sq. Sur l'analogie, cf. en dernier lieu J. Fontaine, *Isidore...* 1, p. 44-47.

b) *Le contenu grammatical du «De differentiis»*

En utilisant les trois manuscrits cités plus haut, il est relativement facile de reconstituer la substance du traité de Macrobe, puisqu'on y trouve à peu près tout ce qu'on attend d'un développement grammatical sur le verbe.

Dans un préambule, que le *V*. 16 a, semble-t-il, le mieux conservé [47], l'auteur note d'abord que les langues latine et grecque se distinguent des autres langues par la douceur de leurs sonorités, la rigueur de leurs règles et enfin par une parenté très proche, si bien que «celui qui aura appris la grammaire de l'une saura celle des deux» [48]. Toutefois, bien qu'elles soient proches l'une de l'autre, elles présentent néanmoins quelques différences qui constituent leurs caractères propres, en grec *idiomata* [49]. En construisant son étude du verbe latin sur une comparaison avec le verbe grec, Macrobe affirme d'emblée son originalité: aucun grammairien du IV^e^ ou du V^e^ siècle ne se réfère à la langue grecque; tous, non seulement conçoivent leur étude dans le cadre de la langue latine, mais encore ne font que très rarement appel à des éléments grammaticaux de la langue voisine [50].

---

[46] Cf. Barwick, *op. cit.* p. 210-211. Diomède (Keil, *GL* 1, p. 439, 25-26) place l'autorité en dernière ligne: *auctoritas in regula loquendi novissima est.*

[47] Keil, *GL* 5, p. 631, 5-19: c'est en tout cas le plus complet et le mieux écrit.

[48] *Ibid.* . . . *pares fere in utroque componendi figurae, ut propemodum qui utramvis artem didicerit ambas noverit.* La formule finale *ut propemodum. . . noverit* se retrouve textuellement dans le P 7186; elle reproduit très vraisemblablement l'original de Macrobe.

[49] P 7186, Keil, *GL* 5, p. 599, 8-9 = V 16, Keil, *GL* 5, p. 631, 17-19.

Les sept accidents

Le schéma selon lequel est conçu l'exposé reste en revanche très classique: Macrobe se fonde sur la distinction des sept accidents du verbe (communs aux deux langues), personne, nombre, figure, conjugaison, temps, qualité, genre [51]. On sait que les grammairiens latins reconnaissaient sept ou huit «accidents», selon qu'ils distinguaient le mode et la forme, ou qu'ils les intégraient dans la catégorie plus générale de qualité, comme le fait ici Macrobe [52]. Ces sept rubriques se retrouvent presque intégralement dans l'exposé qui suit: le nombre est évoqué très rapidement à propos du duel que le latin, à la différence du grec, ignore [53]. Des personnes, on nous dit que le latin et le grec ont les mêmes: la première, la deuxième et la troisième... [54] On y reviendra à propos de l'impératif, qui n'en connaît que quelques unes, puisqu'il n'existe pas à proprement parler d'impératif de la première personne [55]. Mais les cinq autres accidents ont droit chacun à un traitement assez complet [56]: l'ordre n'est pas le même selon les manuscrits; le *V*. 16 contient peu de choses (mais il n'est pas forcément plus concis que les autres:

---

[50] Du moins jusqu'à Priscien, comme nous le verrons. cf. P. Courcelle, *L.G.*, p. 305-308.

[51] Keil, *GL* 5, p. 599, 12 sq.; les deux autres manuscrits (V 16 et V 17) ne mentionnent pas cette distinction classique, mais on la retrouve dans le plan de leur exposé.

[52] *Loc. cit. Modus, quem Graeci enclisin vocant, Latini cum formis in qualitate posuerunt...*; il ne suit donc pas le modèle grec. Sur ces accidents, cf. Lambert, *Grammaire Latine...* p. 115. On ne saurait rien inférer de cette divergence purement formelle. Servius (*In Donat.* Keil, p. 411, 26) adopte avec Donat le même classement que Macrobe: *qualitas verborum dividitur in modos et in formas.*

[53] Keil, *GL* 5, p. 599, 18-20 = p. 632, 1-5 = p. 636, 21-25.

[54] Keil, *GL* 5, p. 599, 17-18 = p. 631, 30-31. Le V 17 note que cette ressemblance est due à une raison tout à fait naturelle: *omnis enim sermo ab aliquo ad praesentem vel de se invicem vel de altero habetur*; remarque qui peut être le fait de l'excerpteur ou de Macrobe lui-même, grand admirateur des vérités de La Palice...

[55] Keil, *GL* 5, p. 617, 37-38: l'impératif à la première personne n'est qu'un «exhortatif».

[56] Tableau des correspondances donné par Wessner, *art. cit.* p. 196-197.

son introduction, nous l'avons vu, est plus complète); le *V.* 17 semble assez remanié par rapport à ce que devait être l'original [57]; Macrobe traite à part les verbes impersonnels, qui posaient un problème insoluble aux grammaticaux latins: «... Constituent-ils un genre, un mode, ou un type particulier de conjugaison? Ces trois opinions ont été soutenues: dans l'impossibilité de se décider pour l'une des trois, Diomède a même traité par trois fois de cet encombrant aspect verbal» [58].

Aperçus originaux de Macrobe

Sur certains points, Macrobe se démarque de la tradition grammaticale telle que nous la transmettent les auteurs de manuels, ses contemporains. Il admet par exemple qu'un verbe n'a pas besoin d'être suivi d'un accusatif pour être transitif; il peut fort bien avoir un complément direct au datif et, du coup, se mettre au passif; la même remarque sera faite un siècle plus tard par Priscien, seul grammairien, avec Macrobe, à récupérer la science grecque [59].

Macrobe ne connaît que trois conjugaisons, comme les premiers grammairiens; celle qui deviendra ensuite la quatrième porte le nom de *tertia producta* (pour signifier que la deuxième personne a un ī long), par opposition à la *tertia correpta* (modèle *legĭs*). Mais les grammairiens du IV° siècle employaient indifféremment la partition en trois ou quatre conjugaisons [60].

Macrobe est encore le seul avec Priscien qui admette un impératif parfait passif, mais, remarque-t-il, à l'inverse du grec qui dispose d'une forme verbale particulière, le latin recourt à une tournure «périphrastique», qui, pour un grammairien ancien, ne peut être vraiment une forme verbale [61]. On voit bien ici comment la comparaison avec la langue grecque permet à Macrobe d'élargir son point de vue et de ne pas tenir pour logiquement impossible une forme verbale, sous prétexte qu'elle n'existe pas en latin... Diomède et Sergius n'envisagent même pas cette possibilité et s'interrogent seulement sur la légitimité d'un futur de l'impératif dans lequel certains verraient plutôt un mandatif [62]. Macrobe mentionne encore quelques «rares auteurs» qui acceptent le parfait de l'optatif (*utinam uicerim*); le système grec de l'optatif, avec la forme εἴθε ὁ υἷος μου νενικήκοι, vient il est vrai à leur aide [63]; une fois de plus, le grec — qui possède une forme verbale distincte pour l'optatif — aide le grammairien latin dans une questions de syntaxe où la morphologie ne lui est d'aucun secours [64].

---

[57] Le problème de la fidélité des différents excerpteurs est quasi insoluble.

[58] Lambert, *Grammaire Latine*, p. 117.

[59] Pour Macrobe, Keil, *GL* 5, p. 652, 15 et pour Priscien, Keil, *GL* 2, p. 374, 15.

[60] Lambert, *Grammaire Latine*, p. 142-143. Macrobe, Keil, *GL* 5 p. 632, 17-22 = 5, p. 601, 22—602, 21. L'excerpteur du V 17 connaît quatre conjugaisons mais il appelle les troisième et quatrième *tertiam modo producta modo correpta*: Keil, *GL* 5, p. 624, 11-15. Donat, dans son *Ars major*: Keil, *GL* 4, p. 382, 10 sq., en reconnaît trois (comme dans son *Ars minor* à l'usage des enfants: Keil, *GL* 4, p. 359, 12 sq.). Servius (Keil, *GL* 4, p. 413, 14 sq.) suit bien sûr Donat dans son commentaire.

Seul de tous les grammairiens, Macrobe fait du gérondif (*gerundi modum*) une forme du verbe, l'«usurpative», et non un mode. Il note d'ailleurs que c'est une élégance de la langue latine qui manque à la langue grecque [65]. Quant au genre — «que les Grecs nomment διαθέσεις, car διάθεσις signifie en grec ce que signifie *adfectus* en latin» [66] — Macrobe en connaît cinq, comme tout le monde: l'actif, le passif, le neutre, le déponent, et le commun. Les grammairiens anciens s'étaient cassé la tête à chercher ce que pouvaient bien «déposer» ces verbes déponents [67]. L'auteur du *De differentiis* retient deux explications possibles, «soit qu'il *dépose* (c'est à dire perde) le participe futur, soit qu'il *dépose* l'une des deux *significations* (c'est à dire l'active)» [68]. Cette explication cocasse se retrouve ailleurs que chez Macrobe [69]; notons toutefois que son ami Servius ne retient que la première dans son commentaire sur Donat [70].

---

[61] Keil, *GL* 5, p. 618, 32 sq.... *Latini non aestimaverunt ullum praeteritum imperativo dandum, quia imperatur quid, ut aut nunc aut in posterum fiat. Sed Graeci introspecta sollertius jubendi natura... quod et latinitas jubendum novit, cum* περιφραστικῶς *dicit «ostium clausum sit».*
Priscien (Keil, *GL* 2, p. 406, 15 sq.) reprend le même exemple de la porte. Tous deux se réfèrent à la même source grecque.

[62] Diomède, Keil, *GL* 1, p. 339, 16 sq. Sergius, Keil, *GL* 4, p. 508, 33 sq.

[63] Keil, *GL* 5, p. 620, 12 sq. L'emprunt à Apollonius Dyscole (*Syntaxe*, 251, 13-26) a été relevé par G. Uhlig (*RhM*. 19, 1864, p. 39-41): on retrouve le même exemple du père qui souhaite que son fils ait gagné aux jeux olympiques.

[64] Est-il besoin de rappeler que les grammairiens latins jusqu'à Priscien ignorent la syntaxe (H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 403)? Macrobe fait figure de précurseur, mais il n'a pas encore clairement conscience de ce qui distingue la syntaxe de la morphologie.

[65] Keil, *GL* 5, p. 626, 27 sq. *De usurpativa. Hanc quidem gerundi modum vel participalem vocant, quia verba ejus paene omnia similia participiis sunt...* = 5, p. 648, 26 sq. (Pour les anciens, le participe n'est pas une forme du verbe, mais se rattache au genre du nom).

[66] Keil, *GL* 5, p. 627, 4-5 = p. 652, 6-7.

Ce qui est évidemment nouveau dans l'exposé grammatical de Macrobe, c'est la mise en parallèle du système verbal grec avec le système verbal latin, à chacun des accidents étudiés selon les schémas de la grammaire classique. Il suffit de feuilleter le *corpus* de Keil pour constater que les références au grec sont extrêmement rares chez la plupart des grammairiens latins. En procédant ainsi, Macrobe ouvre la voie — bien timidement encore — aux travaux de Priscien; la remarque que font ces deux auteurs à propos de l'impératif parfait passif est particulièrement significative: l'existence d'une forme verbale propre dans le système grec les conduit à admettre en latin la possibilité d'une tournure périphrastique ayant le même sens et, du coup, à dépasser une analyse purement morphologique d'une notion qui relève de la syntaxe; on perçoit ici les premiers balbutiements de l'analyse logique. . . [71].

Les sources

Macrobe est-il l'inventeur de cette modeste grammaire comparée, ou ne fait-il que démarquer un auteur latin antérieur? G. Uhlig a montré, il y a plus d'un siècle déjà, que la science grecque du *De differentiis* est empruntée pour une bonne part au Ῥηματικόν du très grand grammairien d'Alexandrie, Apollonius Dyscole, qui a vécu au temps d'Hadrien [72]: véritable fondateur de la grammaire scientifique et créateur de la syntaxe grecque, ce dernier avait rédigé non un traité systématique, mais une série d'études spécialisées sur des points importants; celle qui concernait le verbe ne nous est pas parvenue; mais, dans sa syntaxe, il abordait des questions que Macrobe traite de la même manière dans son *De differentiis* [73].

---

[67] Lambert, *Grammaire latine*. . . p. 117; outre les deux explications proposées par Macrobe, on trouve que le déponent «dépose» l'équivoque du verbe commun (*osculor*, par exemple, qui a le sens actif et passif). cf. Diomède, Keil, 1, p. 337; plus cocasse encore était l'explication par *antiphrase*: déponent, parce qu'il ne dépose jamais l'*r*: cf. Charisius, Keil 1, p. 165, 19-20.

[68] Keil, *GL* 5, p. 653, 5-6: . . . *ideoque etiam deponens appellari non nulli crediderunt, vel quod unum ex participiis, vel quod alteram ex significationibus deponat.*

[69] Cf. les références données par Lambert, *loc. cit.*

[70] Keil, *GL* 4, p. 417, 16-19; Servius rejette expressément l'explication κατὰ ἀντίφρασιν.

[71] Sur cette ignorance, cf. Lambert, *Grammaire Latine*, p. 114-115.

Par ailleurs, nous avons conservé les *Leçons sur les règles de Théodosius d'Alexandrie relatives aux noms et aux verbes* du grammairien byzantin Georges Choeroboscus, qui vécut à Constantinople vers 750 [74]; celui-ci fait de larges emprunts à Apollonius et les comparaisons établies par Uhlig ne laissent aucun doute: Macrobe, comme le fera Priscien un siècle plus tard, utilise largement Apollonius Dyscole [75]. On remarquera que Priscien était en étroites relations avec le cercle romain de Memmius Symmaque (consul en 485) à qui il dédie ses opuscules grammaticaux [76]. Sans doute, ayant longtemps vécu à Byzance, il a pu, là-bas, avoir connaissance des grammairiens grecs qu'il utilise largement. Mais rien n'interdit de penser qu'il ait été orienté vers Apollonius Dyscole par ce même Symmaque, ami du petit-fils de Macrobe, et co-réviseur du *Commentaire* [77]: un exemplaire de l'œuvre du grammairien alexandrin aurait été mis à la disposition — dans des conditions exactes que nous ignorons — de Macrobe d'abord, puis de Priscien, un siècle plus tard. Cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable, puisque la suscription du manuscrit du *Commentaire* atteste justement la continuité d'une tradition littéraire qui va du grand Symmaque à son arrière petit-fils [78]. Ceci nous amène à penser — en l'absence de preuves contraires — que Macrobe a utilisé *directement* les traités d'Apollonius Dyscole.

---

[72] G. Uhlig, εἶεν, *zu Apollonius Dyscolos*, dans *Rhm* 19, 1864, p. 33-48. Sur Apollonius, cf. J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship* 1 ,3° éd. 1920, p. 319 sq.

[73] *Op. cit.* p. 39-40; le cas de l'optatif passé, (εἴθε νενικήκοι μου ὁ παῖς) *De Diff.* Keil, *GL* 5, p. 620, 12 sq., se retrouve dans: Apollonius, *Syntaxe*, 251, 13-26.

[74] Hilgard, *Gram. Gr.* 64, 1 (1899) p. 101-417 et 4, 2 (1894). *Proleg.* 1, p. 1-37. Sur *Choeroboscus*, cf. Sandys, *op. cit.* p. 389-390.

[75] Sur les sources grecques de Priscien, cf. Schanz, *GRL* 4, 2, p. 225-227 et P. Courcelle, *L.G.* p. 307-308.

[76] Les trois livres *De figuris numerorum, De metris Terentii, De praeexercitamentis rhetoricis* sont adressés à Symmaque, *studiis etiam optumarum artium disciplinarum florentem* (Keil, *GL* 3, p. 405).

[77] Cf. *supra*, p. 129-130.

Cela n'exclut pas qu'il ait utilisé aussi d'autres sources, qui lui offraient des matériaux plus élaborés pour sa comparaison des langues grecque et latine. Quelques années après Uhlig, G. F. C. Schoemann a montré que Macrobe a compilé également le Περὶ τῆς παρὰ ʽΡωμαίοις ἀναλογίας de Claude Didyme [79]. Il s'agit non pas du polygraphe Didyme Chalcentère [80] mais d'un grammairien grec qui vécut à Rome sous l'empereur Auguste [81]. Wessner semble avoir confondu les deux homonymes [82]. Claude Didyme ayant vécu à Rome, les parallèles relevés par G. F. C. Schoemann n'ont donc rien d'étonnant. Si l'on songe enfin que ce même Priscien mentionne expressément comme une de ses sources le Περὶ τῆς ἀναλογιάς de Didyme [83], pour les mêmes raisons que précédemment, on sera porté à penser qu'il existait dans la famille de Symmaque des exemplaires de certaines œuvres de Didyme; c'est dans ce milieu que Macrobe, comme Priscien, aurait eu son attention attirée sur ce grammairien du 1o siècle. Bien sûr, Priscien a pu se mettre en quête d'autres œuvres de Didyme — ou d'éditions plus complètes — une fois en place à Byzance. Mais il n'en reste pas moins que par deux fois, à un siècle d'intervalle, nous voyons deux auteurs latins, amis des Symmaques, compiler des auteurs grecs spécialisés, peu connus à cette époque en Occident.

Cependant les ressemblances avec les grammairiens latins ne se bornent pas à une communauté de schémas, de concepts et de principes grammaticaux. Des rapprochements textuels avec

---

[78] Et qui ne se borne pas à ces seuls manuscrits; pour Tite Live cf. J. Bayet, ed. *les Belles lettres*, t. I, p. XCII sq.

[79] G. F. C. Schoemann, *Commentatio Macrobiana*, diss. Greifswald, 1871.

[80] Ce Didyme que l'abondance de ses lectures avait fait surnommer Chalcentère («à l'estomac de bronze») est abondamment cité par Macrobe (cf. *infra* p. 196); cf. W. Cohn, art. *Didymos sub* n° 8 dans *P.W.* 5, 1, 1903, p. 445-472.

[81] W. Cohn, *ibid. sub* n. 10, p. 473.

[82] *Art. cit.* p. 197-198.

[83] Dans son *De figuris numerorum quos antiquissimi habent codices*, Keil, *GL* 3, p. 408, 6-8: *teste etiam Didymo, qui hoc ponit, ostendens in omni parte orationis et constructionis analogiam Graecorum secutos esse. . .* et *ibid.* p. 411, 9-10: καὶ Δίδυμος ἐν τῷ περὶ τῆς παρὰ ʽΡωμαίοις ἀναλογίας.

Diomède [84] montrent bien tout ce que Macrobe doit *aussi* à la grammaire latine classique. A-t-il utilisé des monographies savantes, ou bien une grammaire scolaire enrichie de données plus scientifiques? Entre ces deux hypothèses envisagées par Wessner [85], il est difficile de trancher. Il nous paraît vraisemblable, en tout cas, que les correspondances avec certains passages d'Aulu-Gelle [86] proviennent plutôt d'une source grammaticale commune, car Macrobe utilise indiscutablement une documentation grammaticale technique. Dès que nous entrons dans le domaine de la grammaire latine courante, il est d'ailleurs quasi impossible d'enquêter sur les sources, tous les grammairiens de l'époque se pillant à l'envi.

La «Différence», catégorie grammaticale nouvelle

Il faut dire un mot encore de la méthode de Macrobe: en étudiant le verbe latin dans le cadre d'une comparaison, «accident» par «accident», avec le verbe grec, il fait appel à une catégorie inusitée pour les grammairiens latins, celle de *différence* (terme qui entre dans le titre même de l'ouvrage). J. Fontaine a montré, à propos d'Isidore de Séville, combien ce concept est étranger à la grammaire latine [87]. En effet, le prédicat de *différence* est une notion *dialectique* très employée par le rhéteur, et qui n'est passée chez le grammairien que pour l'étude du sens des mots [88].

Nous verrons plus loin quel goût manifeste Macrobe pour la dialectique, sous sa forme la plus philosophique et non seulement dans ses emplois rhétoriques [89]. Il est certain qu'il a été guidé par l'ouvrage de Didyme sur l'*analogie* (concept complémentaire de la *différence*), cependant aucun grammairien latin jusqu'à Priscien ne recourra à cette méthode originale et si féconde. Nous l'avons déjà dit, on ne peut faire de Macrobe l'inventeur de la grammaire comparée des langues latine et grecque, mais nous avons constaté que le recours à la notion de différence n'était pas vain et l'amenait à des aperçus originaux sur le système du verbe. En recherchant «les différences et les ressemblances entre les verbes latins et grecs», il ne se contente pas d'élargir le champ d'investigation du grammairien, il fait appel aussi à une méthode nouvelle, à un système d'analyse dont il ne perçoit pas lui-même tous les avantages, mais qui ouvre la voie à un renouvellement fécond de la grammaire latine. A-t-il suscité ou simplement stimulé les recherches de Priscien? On ne peut répondre à cette question; le grammairien latin de Byzance ne cite pas l'auteur du *De differentiis*; les rapprochements textuels sont sans signification, puisqu'ils remontent à des sources communes. Il n'est tout de même pas impossible que le consul de 485, qui révisait l'œuvre philosophique de Macrobe et qui suscitait la vocation grammaticale de Priscien, ait fait connaître au second une œuvre grammaticale du premier, dédiée, qui plus est, à un Symmaque, son lointain aïeul [90].

---

[84] Liste *ap.* Wessner, *art. cit.* p. 198.

[85] *Ibid.*

[86] *Ibid.* Macrobe peut très bien utiliser deux sources différentes sur une même question, si celle-ci se présente à lui dans deux contextes différents: cf. *infra* à propos des médiétés harmoniques.

[87] *Isidore de Séville*, p. 38-40; cf. P. Hadot, *M. Victorinus*, p. 169.

[88] Sur cet emploi de la différence, cf. G. Brugnoli, *Studi sulle differentiae verborum*, Roma, 1955.

[89] Cf. particulièrement les développements sur l'immortalité de l'âme, *infra* p. 636 sq.

---

[90] Il faudrait aussi étudier quelle influence a pu avoir le *De differentiis* au moyen-âge, les manuscrits attestant qu'il était connu aux VIIIe, XIe, XIIe siècles.

CHAPITRE VI

LA RHÉTORIQUE CHEZ MACROBE

Sortant de la classe du *grammaticus*, le jeune Romain entrait dans la classe du *rhetor*; il n'en sortait d'ailleurs jamais... Nous avons cité plus haut le mot de Pline, à propos du rhéteur Isée: «il a passé la soixantaine et il est encore un homme d'école (*scholasticus*)!» [1]. Si, pour les adultes, la grammaire est encore une passion, mais comme un simple jeu de société, l'*ars oratoria* est la discipline par excellence, celle qui donne à celui qui la possède le pouvoir de dominer le monde par la parole. Nous ne reviendrons pas ici sur les éloges emphatiques dont on couvre cette science divine; Platon, dans son *Gorgias*, avait en vain dénoncé le caractère dangereux d'un art trompeur [2]: dans l'éducation et dans la société, l'école d'Isocrate l'avait emporté sur l'Académie. Tout un monde devait être formé au moule de la rhétorique [3]. Un exemple suffira à notre propos: à l'époque où Macrobe gouverne la Proconsulaire, c'est un ancien rhéteur que l'Eglise vénère comme son plus grand docteur; c'est un rhéteur que le roi des Goths élève au trône impérial pour faire pièce à l'empereur légitime: Augustin et Attale sont, chacun à sa manière, les symboles du prestige inouï que confère la rhétorique, même parmi les ennemis de la vieille civilisation...

Cette gloire inaltérable de l'art oratoire s'accompagne d'une fixité non moins inaltérable de ses règles. Tout ce que nous avons dit de la grammaire à ce sujet est encore plus vrai de la rhétorique. En héritant de la science hellénistique, les Romains se sont contentés de trouver des termes latins pour traduire la formidable nomenclature de leurs maîtres grecs; l'esprit, les principes et les divisions de la discipline enseignée dans les écoles de rhéteurs ne changeront plus [4]. Ce que les rhéteurs latins ont retenu de Cicéron et de Quintilien, ce ne sont pas les innovations, le désir d'élargir l'art oratoire aux dimensions d'un véritable humanisme, mais au contraire ce qu'il y a de plus impersonnel, de plus banal, en un mot le simple héritage de la tradition grecque. A l'ambitieux programme du *De oratore*, on préféra tout de suite la sécheresse scolaire du *De inventione* [5].

---

[1] *Ep.* 2, 3, 5.

[2] Cf. aussi le *Protagoras*.

[3] H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 137 sq. et p. 293; sur le plan historique, Platon a été vaincu... C'est Isocrate qui, en gros, l'a emporté, qui est devenu l'éducateur de la Grèce, puis de tout le monde antique.

[4] *Ibid.* p. 415: «Une fois de plus, je soulignerai l'uniformité et la longue permanence de la pratique pédagogique antique... ».

Le contenu de cette discipline est impressionnant pour un lecteur moderne; une vie entière n'était pas de trop pour en pénétrer les subtilités et l'on comprend la raillerie du vieux Caton demandant si c'était pour aller plaider aux Enfers que ses concitoyens étudiaient l'art de la parole [6]. «Dans la rhétorique, comme dans la grammaire, se donnait libre cours le goût du professeur antique pour les classifications, aux divisions et subdivisions si fatigantes pour nous, avec le long cortège des définitions qu'elles amènent: il y avait trois genres d'éloquence, l'épidictique, la judiciaire, la délibérative; elle comprenait cinq parties, invention (avec sa méthode des topiques: lieux intrinsèques, lieux extrinsèques), disposition, élocution, etc. . .; la disposition étudiait les six parties du discours, de l'exorde à la péroraison; on distinguait ailleurs les trois états de causes, les trois genres de style, que sais-je!» [7].

Au IV° siècle, une légère transformation s'est produite: la décadence des études grecques et la rupture linguistique entre les deux parties de l'Empire amènent une floraison d'*artes* écrites en latin, pour les Latins, c'est à dire avec une nomenclature presque entièrement latine (alors que Quintilien avait fait marche arrière en reprenant les termes grecs originaux traduits un siècle avant par Cicéron) [8], et avec des exemples tirés d'orateurs latins. Mais sur le fond, rien n'est changé, et l'affligeante monotonie de ces traités interdit même, le plus souvent, de rechercher les filiations et les influences [9]. Cicéron, Salluste — et aussi Térence et Virgile — ont définitivement remplacé Démosthène, Isocrate et Homère comme sources d'*exempla* [10].

---

[5] *Ibid.* p. 414.

[6] Cf. A. Grenier, *Le Génie romain dans la Religion, la Pensée et l'Art. . .* p. 321.

[7] H. Marrou, *Saint Augustin. . .* p. 49.

[8] H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 414.

[9] Cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville. . .* 1, p. 212-213, qui admet pourtant la validité de certaines recherches plus minutieuses (voir n. 2 et 3 p. 213); sur ces rhéteurs, édités par C. Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, cf. Schanz-H., *GRL* 4, 1, p. 181-187.

Tel est donc l'état de la rhétorique au temps de Macrobe: la latinisation à peu près complète, le formalisme traditionnel et la multiplication infinie des classifications, subdivisions, etc... se présentent avec une désespérante uniformité. Mais le prestige de la discipline est intact, sinon encore grandi: elle ne forme plus les orateurs qui mènent la république, mais elle fournit les cadres de l'administration et les mène parfois jusqu'au trône; en attendant, elle donne aux fidèles sujets de l'empereur les moyens de prononcer un panégyrique qui soit digne de leur maître [11]. Seuls les chrétiens mettent en doute les mérites d'une science dont ils se refusent à admettre l'absolue nécessité. Mais nous savons qu'il ne faut pas prendre trop au sérieux cette méfiance [12].

I. PLACE DE LA RHÉTORIQUE CHEZ MACROBE

La science de la rhétorique

Par un curieux paradoxe, la rhétorique tient moins de place dans l'œuvre d'un païen comme Macrobe, que dans celle d'un chrétien comme l'évêque d'Hippone [13]. Nous allons voir que cela est dû à des raisons extrinsèques, et à des causes accidentelles, qui n'entament nullement la dignité de cette science aux yeux de Macrobe.

Aspects théoriques

Lorsque, à la fin du livre I, Symmaque répond aux railleries qu'Evangélus décoche à l'adresse des admirateurs de Virgile, et qu'il engage ses amis à se partager la défense de celui dont «la gloire n'est augmentée par aucune louange, ni diminuée par aucune critique», il se propose de montrer lui-même «ce que l'œuvre de

---

[10] Le traité d'Arusianus Messius annonce dans sa suscription des *exempla elocutionum ex Vergilio, Sallustio, Cicerone digesta per litteras* (Schanz-H. *op. cit.* p. 183).

[11] Cf. les panégyristes gaulois; ce que nous avons conservé des discours de Symmaque ressortit à ce genre (*ed.* Seeck, p. 318-339).

[12] Cf. H. Marrou, *Saint Augustin...* p. 56-58.

[13] Sur la place que tient la rhétorique dans la pensée *chrétienne* de saint Augustin, cf. H. Marrou, *op. cit.* p. 505-540.

Virgile présente de plus puissant comme conceptions et comme inventions en matière d'éloquence»; à Eusèbe, «le plus éloquent des orateurs», il laisse le soin de traiter «(la connaissance) de l'art oratoire chez Virgile» [14]; en d'autres termes, il annonce un exposé sur Virgile orateur, et un autre sur Virgile rhéteur. C'est donc à propos de Virgile que les interlocuteurs débattront de rhétorique. Il y avait longtemps, en fait, que l'éloquence du poète de Mantoue était célébrée à l'égal de sa poésie; un sujet de déclamation, dont nous avons conservé la trace, était souvent proposé dans ces termes: «Virgile est-il un orateur ou un poète?» [15] Il est vraisemblable qu'on devait conclure, comme le font les convives de Symmaque, que «Virgile doit être tenu autant pour un orateur que pour un poète» [16]. Depuis que le grammairien Q. Caecilius Epirota avait introduit l'explication de Virgile dans sa classe [17], le poète partageait avec Cicéron l'honneur d'être l'auteur le plus lu dans les écoles; il était fatal qu'on l'y disséquât avec le scalpel du rhéteur. Pour Macrobe, d'ailleurs, cette compétence de Virgile en matière de rhétorique n'est qu'un aspect d'une compétence quasi infinie: il y a tout dans Virgile, il y a *aussi* la connaissance et l'usage de la rhétorique. . . .

---

[14] *Sat.* 1, 24, 8: *haec est quidem. . . Maronis gloria ut nullius laudibus crescat, nullius vituperatione minuatur. . . Sat.* 1, 24, 14: . . . *spondeo violentissima inventa vel sensa rhetoricae in Vergiliano me opere demonstraturum, Eusebio autem, oratorum eloquentissimo, non praeripio de oratoria apud Maronem arte tractatum. . .*; nous traduisons *rhetoricae* par «éloquence», comme le contexte nous y autorise. Selon l'usage du temps, Macrobe emploie sans discernement les termes de *rhetor* et d'*orator* (références données par: H. Linke, *Diss. . .* p. 40). Il s'agit ici des «inventions» oratoires, opposées à la connaissance de la technique rhétorique; Symmaque vante l'*orateur* et Eusèbe le *rhéteur*, comme l'indique la remarque de Macrobe lui-même, à la fin de la première partie du discours d'Eusèbe (5, 1, 1): . . . *omnes inter se consono murmure Vergilium non minus oratorem quam poetam habendum pronuntiabant, in quo et tanta orandi disciplina et tam diligens observatio rhetoricae artis ostenderetur.* Ceci a été très bien vu par H. Linke (*op. cit.* p. 37-38) contre L. Jan (*Macrobii opera*, p. XIX-XX).

[15] Déclamation de Florus dont un fragment de préface a été conservé (cf. O. Jahn, *ed. de Jul. Florus, Praef.* XLIV). L'hypothèse de Baehrens, selon qui cette déclamation serait la source de Macrobe, n'est absolument pas fondée: cf. H. Linke, *Diss. . .* p. 41, n. 2.

[16] *Sat.* 5, 1, 1: . . . *Vergilium non minus oratorem quam poetam habendum. . .*

[17] Suétone, *De Gramm. et Rhetor.*, 16; cf. G. Sandys, *op. cit.* p. 196.

Malheureusement, les lacunes que présente la tradition manuscrite font que la plus grande partie des développements annoncés par Symmaque a disparu. De l'exposé de Symmaque lui-même (sur les mérites de Virgile «orateur») il ne reste absolument rien; on constate une grosse lacune au début du livre IV, qui contient les conversations de la troisième matinée consacrée à l'éloge de Virgile. On peut supposer que les entretiens de la journée avaient commencé par le discours de Symmaque auquel faisait suite l'exposé d'Eusèbe: il nous reste la fin de celui-ci, qui est consacrée à l'étude des différentes sortes de pathétique utilisées par Virgile [18]. Au début du livre V, un court et unique chapitre évoque la distinction des divers genres de style que Virgile connaît bien et qu'il pratique avec un égal bonheur, ce qui le met plus haut que Cicéron lui-même [19]. Il y a une disproportion manifeste entre la brièveté avec laquelle est traitée cette question des genres de style, et la minutie avec laquelle Macrobe analyse la variété des procédés techniques utilisés pour produire le pathétique [20]. On peut en induire que la longueur des développements disparus n'est pas proportionnelle non plus à l'importance des parties de la rhétorique auxquelles ils se rapportaient; c'est tout ce qu'on peut dire raisonnablement sur ce qui nous manque des exposés de Symmaque et d'Eusèbe.

La pratique de la rhétorique, dans l'œuvre de Macrobe

Le style des ouvrages de Macrobe nous renseignerait-il mieux sur sa science de la rhétorique? Cela n'est pas le cas: l'œuvre de Macrobe n'est rien moins qu'oratoire. Sans doute, l'auteur des *Saturnales* n'ignore pas les multiples figures de rhétorique enseignées dans les écoles, antithèses, chiasmes, parallélismes, etc. . . [21], mais jamais il ne se montre vraiment «éloquent», et cela pour une raison bien simple: aucun des genres auxquels il a recours ne se prête au style oratoire; on peut même dire qu'ils l'excluent. Pour le *De differentiis*, cela va de soi: un traité de grammaire n'est qu'une *ars* technique. Le *Commentaire au Songe de Scipion* est une exégèse philosophique; il ne s'agit donc pas de convaincre, ni de faire une *laudatio* solennelle, mais d'expliquer et de prouver. Par moments, la phrase peut retrouver la forme incisive ou ample du *discours*, mais jamais le recours à la longue période oratoire n'est justifié par le but de l'éloquence: convaincre en faisant appel aux sentiments autant qu'à la raison; le philosophe ne doit pas essayer de provoquer l'émotion pour convaincre de la justesse de son raisonnement; l'usage du pathétique serait, de sa part, incongru!

---

[18] L'hypothèse de L. Jan, *op. cit.*, selon laquelle ce développement est à mettre dans la bouche de Symmaque, ne tient pas, comme l'a montré H. Linke, *ibid.* n. 15. Sur l'hypothèse d'une lacune supposée au début du livre 5, cf. N. Marinone, dans son *ed.* de Macrobe, *App. critica ad* 4, 6, 24, p. 73-74.

[19] *Sat.* 5, 1, 7-17.

[20] Tout ce qui reste du livre 4 est consacré au pathétique; seul le chapitre 1 du livre 5 traite des quatre genres de style.

[21] Cf. par exemple la transformation en chiasme d'un parallélisme banal emprunté à Aulu-Gelle (voir *supra* p. 243).

Restent les *Saturnales*, qui constituent l'œuvre «littéraire» par excellence de Macrobe: *opus oratorium*, avons-nous dit, parce que le latin n'a pas de mot pour rendre l'idée d'une œuvre littéraire qui soit *artistique*, par opposition à la sécheresse d'une œuvre technographique, ou à l'art plus musical de la poésie [22]. Mais cette expression n'est qu'approximative; il existe en latin une prose d'art très raffinée qui n'est pas oratoire: la lettre, par exemple, telle que l'a conçue Pline le Jeune, et telle que la conçoit encore Symmaque; écrite dans le style *humilis*, elle évite tout ce qui pourrait ressembler à la violence de l'art oratoire; entendue comme un «cadeau» que l'auteur fait à son correspondant, elle ne doit pas l'émouvoir, le troubler pour guider sa volonté contre son gré, ce qui est le propre de l'éloquence [23]. Si l'on n'avait pas gardé de Pline le Jeune le panégyrique ampoulé de Trajan, et, de Symmaque, les brefs extraits de panégyriques combien plus ampoulés, nous aurions du mal à imaginer d'après leurs lettres ce qu'était leur éloquence. Or, de Macrobe nous n'avons conservé aucun discours. Ses *Saturnales* appartiennent à un genre qui a ceci de commun avec la lettre, qu'il est aux antipodes du genre proprement oratoire.

---

[22] Cf. Cicéron, *De oratore*: l'histoire, *opus maxime oratorium.*

[23] Cf. Quintilien, *Inst. orat.* 6, 2, 3: . . . *qui vero judicem rapere et in quem vellet habitum animi posset perducere, quo dicente flendum, gaudendum, irascendum esset, rarus fuit.*

Nous avons vu que le programme de chacune des trois journées était double: au matin, les conversations savantes et plus «tendues»; à l'après-dîner, les propos de table et les entretiens plus «relâchés» [24]. Mais nous avons montré que, dans les séances du matin, comme dans celles de l'après-midi, les règles de l'entretien sympotique étaient observées: conversation à bâtons rompus, se déroulant sans plan préconçu, interruptions intempestives tolérées, familiarité de ton; seules étaient condamnées la causticité amère et la véhémence excessive d'Evangélus. Dans une société aussi choisie, à l'exception de ce dernier personnage obligé, il n'est pas question d'emporter l'adhésion par les moyens violents de l'éloquence, d'abord, parce ce que ce serait *improper*, mais aussi parce qu'*il n'y a personne à convaincre*! Tout le monde est, au départ, convaincu: convaincu de la royauté du soleil, convaincu de la supériorité de Virgile, convaincu que les femmes s'enivrent difficilement et les vieillards très facilement; le seul qui ne soit pas convaincu, Evangélus, ne peut pas l'être, car il est là justement pour apporter une contradiction permanente! Il n'y a donc pas d'éloquence possible: la conversation de table, dont le ton est celui de *tous* les entretiens (ceux du matin comme ceux de l'après midi), doit se dérouler dans le calme, et seule y est admise la vivacité qu'entraîne une *conuiualis laetitia* de bon ton.

On trouvera cependant quelques brèves séquences de style oratoire dans un ouvrage qui est, ne l'oublions pas, une rhapsodie d'emprunts. Je n'en citerai qu'un exemple: la relative véhémence avec laquelle Prétextat réplique à Evangélus, en défendant la dignité des esclaves: «plaisantes-tu ou penses-tu sérieusement que les dieux n'ont aucun souci des esclaves, qu'ils n'étendent pas jusqu'à eux leur providence? Ou par hasard, irais-tu croire que les esclaves ne doivent pas être mis au nombre des êtres humains? etc. . . » [25]. Mais tout ce développement est emprunté à la lettre 47 de Sénèque, que Macrobe découpe et retisse à sa manière, conservant le ton âpre et heurté, l'éloquence brève de la diatribe stoïcienne[26]; il s'agit donc d'une exception dans l'ensemble du discours, exception d'autant moins significative qu'elle est un emprunt.

---

[24] Cf. *supra* p. 222-224.

[25] *Sat.* I, 11, 2: . . . *jocone an serio putas esse hominum genus quod di immortales nec cura sua nec providentia dignentur? an forte servos in hominum numero esse non pateris?*. . .

Il faut donc renoncer à trouver dans l'œuvre de Macrobe un type d'éloquence, une pratique de la rhétorique, non que notre auteur soit hostile à cette forme d'art (il ne prendrait pas alors tant de peine à nous démontrer que Virgile est un grand orateur), mais tout simplement parce que le genre littéraire des œuvres qui ont été conservées de lui est à l'opposé du style oratoire. Voyons maintenant le contenu des exposés rhétoriques.

2. LE CONTENU DE LA RHÉTORIQUE DES SATURNALES

Le pathétique

Le livre IV, ou du moins ce que nous en avons conservé après la grosse lacune du début de ce livre, est tout entier consacré à l'emploi des différentes sortes de pathétique par Virgile; le chapitre I montre, par plusieurs exemples, comment le pathétique peut résulter de l'état extérieur des personnes; dans le chapitre 2, Eusèbe traite du pathétique exprimé par la forme du discours, après avoir rappelé que le pathétique dans les paroles cherche à produire l'indignation (contre l'accusé), ou la pitié (en faveur de l'accusé); puis il aborde successivement le pathétique tiré des personnes: âge, rang, faiblesse (IV, 3, 1-8), du lieu (IV, 3, 9-15), du temps (IV, 3, 16), de la cause (IV, 4, 1-11), de la manière (IV, 4, 12-16), du procédé (IV, 4, 17-18)[27]; il remarque d'ailleurs que Virgile peut fort bien renforcer le pathétique en utilisant simultanément deux ou plus de ces moyens (IV, 4, 19-23). On passe alors aux arguments *circa rem*, c'est à dire au pathétique *a simili* (IV, 5, 1-2), puis au pathétique *a minore* et *a majore* (IV, 6, 1-5), *praeter spem* (IV, 6, 6-8), au pathétique provoqué par la ressemblance des passions, ou homéopathie (IV, 6, 9), et par toutes sortes de figures de rhétorique, dubitation, attestation, hyperbole, exclamation, réticence, répétition et objurgation (IV, 6, 9-18).

---

[26] Sur l'emploi de cette lettre, cf. *infra* p. 286-291.

[27] Exceptionnellement, le *pathos a materia* est illustré d'abord par un exemple emprunté aux *Verrines*.

Tout cela est très banal, et se retrouve dans les manuels de rhétorique, de Quintilien à Marius Victorinus, comme le rappelle Linke[28]. Et depuis longtemps déjà, les grammairiens avaient pris l'habitude d'illustrer les règles de rhétorique par des emprunts à l'œuvre de Virgile; il n'y a donc rien d'original ici chez Macrobe. Celui-ci, d'ailleurs, comme les rhéteurs de son temps, emploie indifféremment les termes de *rhetor* et d'*orator* pour désigner le plus souvent les *rhéteurs* ou techniciens de l'art oratoire[29].

Les genres de style

Plus curieux est le premier chapitre du livre V, dans lequel Eusèbe montre l'éclatante supériorité de Virgile, capable d'user tour à tour des différents genres de style, ou, mieux encore, de les marier dans un seul passage. Ce développement est séparé du précédent par une courte pause: la démonstration d'Eusèbe a convaincu ses auditeurs qui reconnaissent qu'un homme qui «fait montre d'une telle science de l'éloquence et d'une si minutieuse observation des lois de la rhétorique» doit être tenu «pour un orateur autant que pour un poète»[30]. La discussion sur les mérites de Virgile, orateur et rhéteur, serait alors terminée, si Aviénus ne la relançait par une question dont Eusèbe souligne l'amicale perfidie: qui, de Cicéron ou de Virgile, sera d'un meilleur profit pour l'apprenti orateur[31]? Sans doute, depuis Théophraste, on savait que les orateurs ne sont pas les seuls à offrir des modèles à ceux qui se préparent à la pratique de l'éloquence, et que la lecture des poètes leur est non moins utile: Quintilien, qui rapporte cette opinion, la reprend à son compte, mais il met en garde ses élèves contre les excès des poètes qui abusent de la liberté dans l'emploi des mots et dans l'usage des figures [32]; après quoi, dans son catalogue des «bons auteurs», il accorde une place de choix aux poètes, d'Homère à Virgile, en passant par les tragiques et les élégiaques [33]. Remarquons cependant que, pour lui, Virgile n'est pas encore tout à fait l'égal d'Homère: plus près sans doute de la première place que de la troisième, il n'est encore que le second [34]. Quoi qu'il en soit, les comparaisons entre Virgile et Homère, ou entre Virgile et Cicéron, devaient être une matière de prédilection pour les essais des écoliers romains: qui d'entre nous n'a pas comparé ainsi Racine et Corneille? Eusèbe blâme ici discrètement les excès de cette pratique: on ne compare pas deux divinités qui trônent au sommet de la voûte céleste; il s'en tire par une élégante dérobade que lui fournit un vers des *Bucoliques*, légèrement transformé: *non nostrum inter illos tantas componere lites* [35]. Pourtant, ajoute Eusèbe, je n'oserai dire qu'une chose, c'est que «l'éloquence de Virgile est multiple et multiforme, et qu'elle embrasse tous les genres de style»; à cette variété, il oppose «l'unité de style» d'un Cicéron, qui est «abondant, torrentueux et copieux» [36]. C'est donc là que réside, en fait, la supériorité de Virgile: il n'a pas *un* style, il les a tous! Cela ne doit pas nous étonner: si Virgile est devenu l'égal d'Homère, il est normal qu'on lui reconnaisse, à lui aussi, cette merveilleuse richesse dans l'emploi des styles, que la tradition accordait, depuis Théophraste peut-être, au père des poètes grecs [37]. Seulement, la tradition unanime connaît trois genres de style; Eusèbe, lui, en mentionne d'emblée quatre: cette «quadripartition» anormale, il l'évoque sans la justifier, comme si elle allait de soi. Linke n'a pas fait attention à cette particularité de la doctrine exposée par Eusèbe: les historiens de la rhétorique se bornent généralement à la constater comme une anomalie inexplicable [38]. Il est indispensable pourtant de s'arrêter quelques instants à cette étonnante partition des genres de style.

---

[28] *Op. cit.* p. 39-40; même le vocabulaire technique emprunté au grec se retrouve, par exemple chez Chirius Fortunatus (*Art. rhet.*, 11, 31): *indignatio id est* δείνωσις *unde sumitur* (cf. *Sat.* 4, 2, 1). Nous avons vu plus haut qu'avec Quintilien la rhétorique était déjà revenue à la nomenclature grecque, au mépris des efforts de latinisation tentés par Cicéron. Macrobe emploie toujours le terme de *pathos* et non celui d'*affectus* qui désigne le pathétique chez Cicéron; sa science ne remonte même pas jusqu'au grand orateur romain.

[29] *Rhetor*: *Sat.* 4, 4, 12, 17 et 19, et 4, 6, 13.
Orator: *Sat.* 4, 6, 6, 9, 10 et 11.

[30] *Sat.* 5, 1, 1: *Post haec cum paulisper Eusebius quievisset, omnes inter se consono murmure Vergilium non minus oratorem quam poetam habendum pronuntiabant, in quo et tanta orandi disciplina et tam diligens observatio rhetoricae artis ostenderetur.* Il n'y a pas lieu de supposer entre IV et V une lacune, cf. *supra* n. 18.

[31] *Sat.* 5, 1, 2; réplique d'Eusèbe (5, 1, 3): *video quid agas. . ., quid intendas, quo me trahere coneris, eo scilicet quo minime volo, ad comparationem Maronis et Tullii*; (notons le «tricolon» rhétorique).

---

[32] *Inst. orat.* 10, 1, 27-30.

[33] *Ibid.* 10, 1, 46 sq.

[34] *Ibid.* 10, 1, 86: *Secundus est Vergilius, propior tamen primo quam tertio*. . . (réplique de Domitius Afer, interrogé par Quintilien).

[35] Virgile dit (*Buc.* 3, 108): *non nostrum inter vos tantas componere litis*. . .

[36] *Sat.* 5, 1, 4: . . . *hoc solum audebo dixisse, quia facundia Mantuani multiplex et multiformis est et dicendi genus omne complectitur*. . . *In Cicerone vestro unus eloquentiae tenor est, ille abundans et torrens, et copiosus.* (Remarque étonnante à propos de Cicéron: cf. *infra*, p. 267).

[37] Gell. 7, 14 (remonte à Varron): . . . *sed ea ipsa genera dicendi jam*

Trois ou quatre genres de style?

La distinctions des trois genres de style est fort ancienne: Volkman la fait remonter à Antisthène [39]. Théophraste, selon Denys d'Halicarnasse, attribuait la fondation du style «moyen» à Thrasymaque de Chalcédoine, ce que rejettent certains critiques [40]. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle était enseignée partout à l'époque hellénistique et que les Romains en avaient hérité; l'auteur de la *Rhétorique à Herennius* [41], Cicéron [42], Quintilien [43], Aulu-Gelle [44] la connaissent et le catéchisme rhétorique de Chirius Fortunatianus, un contemporain de Symmaque, l'insère encore dans son chapitre sur l'élocution [45].

---

antiquitus tradita ab Homero sunt tria ex tribus: magnificum in Ulixe et ubertum, subtile et cohibitum, mixtum moderatumque in Nestore...; R. Volkman fait remonter à Théophraste cette remarque: *Die Rhetorik der Griecher und Römer*, rééd. Hildesheim, 1963, p. 536.

[38] Ainsi R. Volkman, *op. cit.* p. 150; d'Alton, *Roman Library...* p. 76 («an unusual feature»); Norden, *Antike Kunstprosa*, etc... La quadripartition de Demetrius de Phalère qu'on cite souvent en parallèle est toute différente, comme nous allons le voir; cf. cependant R. Marache, *La critique littéraire de langue latine et le développement du goût archaïsant au II^e siècle de notre ère*, Rennes, 1952, p. 336-338: contre Loyen, l'auteur soutient à juste titre que la différence entre le genre sec et le genre bref sera toujours «obscure et peu concevable»; selon lui, Macrobe ne prétend pas définir des écoles, il caractérise des *manières* (p. 338).

[39] *Op. cit.* p. 536.

[40] W. Kroll, dans son art. *Rhetorik*, dans *PW* sup. VII, 1940, p. 1079.

[41] *Ad Her.* 4, 11-14.

[42] *Orat.* 5, 20; 6, 22 etc...

[43] *Inst. orat.* 12, 10, 58 sq.

[44] *Noct. Att.* 7, 14.

[45] *Ars rhet.* 3, 9; C. Halm, *Rhet. min.*, p. 126, 1-9; cf. encore Servius, *Vit. Verg. ed.* Thilo, t. 1, p. 4, 9 sq.

On comprend d'ailleurs le succès d'une telle partition qui correspond à la nature des choses et satisfait aux besoins d'une éthique aristotélicienne; il y a un «grand» style, le «beau» style — et, à l'opposé, un style «simple», celui de tous les jours, qui permet de se faire comprendre de tout le monde. Démosthène et Lysias en sont les deux meilleures illustrations; l'amour du juste milieu, la vertu de tempérance entraînait à admettre un troisième genre, «moyen», tempéré, participant avec mesure aux qualités des deux autres styles: qu'un segment ait deux extrémités et un centre, quoi de plus naturel! Ce qui est aristotélicien, c'est de privilégier ce centre au nom de l'équilibre (d'où les épithètes flatteuses pour ce genre moyen, qui devient «fleuri») [46]. Il est vrai qu'il n'y a pas de raison de s'arrêter en si bonne voie: on peut à nouveau diviser chaque style en deux, comme le fait Fortunatianus [47]; on peut aussi multiplier les intermédiaires, sur le mode des moyennes harmoniques chères aux philosophes anciens [48]; c'est ce que fait Quintilien lui-même, qui conclut qu'il peut y avoir ainsi une multitude innombrable de styles, comme il y a toutes sortes de vents, qui se répartissent entre les quatre points cardinaux de la rose des vents, comme les musiciens ont rempli les intervalles fondamentaux par des intervalles plus petits, etc. . . [49] Mais précisément, comme il n'y a pas de raison de s'arrêter, autant s'arrêter tout de suite, comme l'ont fait sagement les rhéteurs anciens pour sauvegarder une de leurs multiples divisions.

De toute façon, cette multiplication des genres ne pouvait se faire que selon la formule 3 × n (ou 5 × n, si l'on envisage seulement des intermédiaires nouveaux; hypothèse d'ailleurs théorique ici) [50]. Une division en quatre rompt ce bel équilibre et n'est au fond possible que par la division d'un genre en deux, et d'un seul [51]!

---

[46] *Orat.* 27, 96: *insigne et florens*; mais la définition exacte se trouve chez Quintilien, *Inst. orat.* 12, 10, 58: *tertium alii medium ex duobus, alii floridum* (*namque id* ἀνθηρόν *appellant*) *addiderunt.*

[47] Fortunatianus, du coup, embrouille les choses: l'ἀνθηρόν devient une partie du sublime, et *floridus* une partie du style *tenuis*! *Laetum* désigne une partie du μέσον. Ceci nous indique bien qu'une certaine confusion régnait au niveau du vocabulaire.

[48] *Inst. orat.* 12, 10, 66-68.

[49] *Ibid.*: . . . *sicut quattuor ventos generaliter a totidem mundi cardinibus accepimus flare, cum interim plurimi medii et eorum varia nomina et quidam etiam regionum ac fluminum proprii deprehenduntur.*

[50] En suivant l'image musicale de Quintilien, on pourrait rechercher des μεσότητες entre les deux extrêmes et le moyen.

A la vérité, il y avait déjà eu un exemple de division quadripartite: Démétrius de Phalère, au temps de Théophraste, avait introduit la catégorie du δεινός au sein du genre noble (μεγαλοπρεπής), peut-être pour caractériser le style de Démosthène [52]; cette innovation n'avait pas eu de suite; elle est à l'opposé de la position de Macrobe, qui divise, lui, le genre simple.

On peut penser que plusieurs autres tripartitions étaient venues au secours de la distinction des styles en trois genres (le nombre trois n'est-il pas le nombre privilégié des orateurs?). D'abord, probablement dès l'époque hellénistique, on avait mis en relation les trois styles avec les trois buts de l'éloquence, comme le fait Cicéron à plusieurs reprises: «autant de devoirs de l'orateur, autant de genres de style: simple s'il s'agit de prouver, moyen de charmer, véhément de toucher» [53]. Quintilien connaît bien ce rapprochement, qu'on retrouvera après lui chez les derniers rhéteurs latins [54]. Une autre distinction apportée par les critiques littéraires venait renforcer la tripartition des styles: l'esthétique des *Asianistes* et celle, opposée, des *Atticistes* avaient en celle des *Rhodiens* un moyen terme, dont l'importance, d'ailleurs, a peut-être été gonflée par Cicéron [55]. On voit cependant comment tout concourait — et a concouru effectivement dans la rhétorique latine — à maintenir et à consolider cette tripartition célèbre.

Les quatre genres d'Eusèbe

Pourtant, telle n'est pas la position tenue par Eusèbe: à quatre reprises, il fait état de l'existence de *quatre* genres de style. D'abord, dans une sorte d'introduction, il rappelle qu'il y a quatre sortes d'orateurs, dont Virgile a su, dans son talent unique, reproduire les quatre formes d'art [56]. Aviénus lui demande de s'expliquer au moyen d'exemples; Eusèbe affirme alors catégoriquement: «Il y a quatre genres de style: le genre abondant (*copiosum*), dans lequel Cicéron est maître, le genre concis (*breue*), où règne Salluste, le genre sec (*siccum*), qui s'applique à Fronton, et le genre riche et fleuri (*pingue ac floridum*) dans lequel Pline le Jeune autrefois, et aujourd'hui notre ami Symmaque, qui ne le cède à aucun des orateurs anciens, se déploient avec exubérance (*luxuriantur*)»[57]. Suivent alors des exemples empruntés à Virgile; d'abord ceux où il n'utilise qu'un seul de ces genres, puis un exemple où il réussit à marier les quatre styles à la fois; les quatre premiers exemples se suivent dans cet ordre: *breuitas... copiosissime... siccum... florida*[58], peut-être pour opposer deux à deux ces styles? On aurait ainsi deux couples: *breue-copiosum*, et *siccum-floridum*.

---

[51] Mais le choix du genre à diviser peut varier.

[52] Περὶ Ἑρμενείας, 36 sq.

[53] *Orat.* 21, 69; *Brutus*, 49, 185.

[54] *Inst. orat.* 12, 10, 59.

[55] A. Desmouliez, *Cicéron et son goût*, p. 61.

[56] *Sat.* 5, 1, 5.

D'après les exemples virgiliens, la progression irait du *breue* au *copiosum*, par le *siccum* et le *floridum*. Quel que soit le système de groupement envisagé, il est évident que le quatrième genre est obtenu par division en deux du genre simple, qui donne le *siccum* et le *breue* (alors que le quatrième genre de Démétrius de Phalère était obtenu, rappelons-le, par division du genre sublime). Le tableau suivant récapitulera les expressions employées pour caractériser chaque genre, et les modèles servant à les illustrer:

.genre		.qualité	.défaut par excès possible	.modèle
breue	:	*circumcise, artari, contrahi.*	*praeceps*	Salluste
siccum	:		*jejuna*	Fronton
pingue	:	*floridum, luculentum, laetitia pinguis.*	*luxuriantur*	Pline, Symmaque
copiosum	:	*fluit, redundat.*	*infrunita*	Cicéron

Interprétation

On reconnaît le vocabulaire habituel de la critique littéraire de la rhétorique, mais un vocabulaire assez pauvre; rien n'apparaît de l'abondance d'épithètes dont Cicéron gratifiait chaque genre [59]. Il est facile de remarquer en outre que le genre *siccum* n'est défini que par référence à Fronton. Aucun équivalent grec (ἁδρόν, ἰσχνόν, ἀνθηρόν) n'est mentionné, alors que Macrobe est habituellement si friand d'expressions grecques. Si l'on compare avec les termes employés par Chirius Fortunatianus (à peu près contemporain), la pauvreté du vocabulaire de Macrobe est évidente, sauf pour le genre *fleuri*; *siccum*, qui est, pour lui, un genre, désigne chez Fortunatianus un défaut contraire du genre *tenuis* [60]. Enfin, les notions d'*élevé*, d'*humble*, de *moyen* (et de *tempéré*) sont absentes. Si la *siccitas* latine d'Eusèbe ne nous surprend pas outre mesure, on est en revanche étonné de son ignorance scandaleuse des termes grecs!

---

[57] *Sat.* 5, 1, 7: *quattuor sunt... genera dicendi: copiosum in quo Cicero dominatur, breve in quo Sallustius regnat, siccum quod Frontoni adscribitur, pingue et floridum in quo Plinius Secundus quondam et nunc nullo veterum minor noster Symmachus luxuriatur.*

[58] *Sat.* 5, 1, 8-14.

Les illustrations

Passons aux exemples; la référence à Cicéron comme simple modèle du genre «riche» est scandaleuse: quel cicéronien averti acceptera jamais de réduire le style de Cicéron aux limites étroites d'un seul genre, quand le grand orateur a toujours revendiqué, comme une gloire personnelle, d'avoir réussi à marier chez lui seul les trois genres séparés chez les autres [61]?

Salluste, comme modèle du genre *breue*, est un exemple classique. En revanche, on a l'impression que le genre *siccum* a été créé exprès pour caractériser le maniérisme pointilliste de Fronton (d'où le mal qu'éprouve Macrobe à trouver des synonymes à *siccum*). Pline serait plutôt pour nous le représentant du plus détestable genre enflé (*tumidum* et *inflatum*, le contraire du grand style, selon Fortunatianus); sur ce point, Symmaque lui servirait de parèdre; pourtant le panégyrique est généralement classé dans dans le genre moyen (fleuri); en outre, leurs plaidoyers, si nous les avions conservés, montreraient sans doute un style tempéré; de toute façon, leur gloire d'épistoliers fait qu'on les a toujours associés. Il est évident que Symmaque n'est là que pour les besoins du dialogue; un modèle suffit à chacun des autres genres; dans le cas du genre fleuri, il s'agit de faire une politesse au convive qui est, comme orateur, l'égal des grands anciens [62].

---

[59] Cf. C. Causeret, *Etude sur la langue de la Rhétorique et de la Critique littéraire chez Cicéron*, Paris, 1886, p. 166 sq.

[60] Ch. Fortun. *loc. cit.*

[61] A. Desmouliez, *op. cit.* p. 117 et sq.

Enfin, *last but not least,* Eusèbe ajoute pour terminer une deuxième distinction des styles, de caractère «moral» (*disparili moralitate*): l'un est «mûr et pondéré» (*maturus* et *grauis*), l'autre, au contraire, «ardent, tendu, et tourné vers l'attaque». Cette opposition qui est ainsi superposée à la première [63] est en réalité d'un autre ordre; elle est fondée en fait sur le tempérament, l'ἦθος de l'orateur (ce que traduit ici peut-être le terme de *moralitas*); les deux exemples historiques servant à illustrer chacun de ces genres sont bien connus: M. Crassus, pour le genre *grauis,* et M. Antonius pour le genre *ardens,* protagonistes du *De oratore,* sont constamment opposés par Cicéron [64]. Il y a là un écho lointain des dialogues cicéroniens, qu'un rhéteur malhabile a essayé d'utiliser pour fonder une deuxième classification [65]. Mais celle-ci est sans conséquence, pour ne pas dire sans consistance.

Source

Qui est donc l'auteur de cette partition tout à fait inhabituelle? Linke estime que la source utilisée dans ce chapitre par Macrobe est la même que celle où il puise au livre IV («des différentes sortes de pathétique chez Virgile») [66], et au livre VI, chapitre 6 (où Servius énumère les différentes figures de rhétorique utilisées par Virgile). Nous voulons bien admettre que, pour ce dernier passage, l'hypothèse de Linke est plausible [67], mais le chapitre 1 du livre V remonte très évidemment à un tout autre genre de source: d'abord, comme nous venons de le voir, il expose une doctrine tout à fait inhabituelle sur la répartition des genres de style; ni chez Quintilien (à partir de qui la rhétorique latine semble s'être figée), ni chez Chirius Fortunatianus (un contemporain), nous ne la retrouvons. D'autre part, aucun des termes grecs que tout le monde connaît

---

[62] Sur sa gloire d'orateur, cf. Schanz-H., *GRL,* 4, 1, p. 122-123.
[63] *Sat.* 5, 1, 16.
[64] Par exemple *Brutus,* 37, 139-44, 164.
[65] Pas d'autre trace à notre connaissance.
[66] *Diss.* . . p. 37-42.
[67] Les citations grecques y abondent.

(et que connaît encore Fortunatianus) n'est mentionné par Macrobe pour caractériser chaque genre de style; or le chapitre sur le pathétique est rempli d'expressions grecques (comme le chapitre sur les figures); cette absence de vocabulaire grec est d'autant plus étonnante que l'exposé est censé être fait par un rhéteur grec (et qui joue effectivement le rôle du *grec* dans le dialogue) [68].

Linke partait du principe que Macrobe n'innove jamais, et que ses sources doivent se ramener à un nombre d'ouvrages aussi limité que possible. Nous ne sommes plus, aujourd'hui, tenus par cette règle absurde [69]. Peut-on imaginer que Macrobe fasse appel ici à une théorie qui lui est propre (ou qui serait propre à Eusèbe)? L'hypothèse est à exclure absolument: le caractère latin de cette doctrine (absence de vocabulaire grec, modèles latins) interdit d'en attribuer la paternité à Eusèbe; d'autre part, le but de Macrobe est ici de prouver que Virgile est un orateur autant qu'un poète: il serait absurde, dans ces conditions, de montrer que le style de Virgile répond aux canons d'une doctrine hétérodoxe et tout à fait inhabituelle. Enfin, ce chapitre 1 est nettement séparé par un motif scénique des derniers chapitres du livre V.

Il faut donc supposer une source particulière: cette source est latine — postérieure au IIe siècle (puisqu'elle fait de Fronton le modèle de l'un des quatre genres). On peut supposer ensuite qu'elle présentait d'autres exemples empruntés à des orateurs (ou même à des poètes), et que Macrobe n'a retenu pour les besoins de son exposé que les *exempla* purement virgiliens — ou, au contraire, qu'elle constituait déjà une série d'*exempla* purement virgiliens, servant à illustrer la thèse d'un Virgile orateur. Quoi qu'il en soit, et pour la raison énoncée plus haut (pour démontrer la science rhétorique de Virgile, il faut retrouver en lui une science assez communément reçue), il a existé dans la rhétorique latine du Bas-Empire une doctrine des quatre styles, qui contredisait non seulement la tradition rhétorique hellénistico-romaine de l'époque classique, mais même l'esprit dans lequel était conçue cette partition des styles. Cette théorie a été élaborée à une époque où on ne lisait plus les grands traités rhétoriques de Cicéron (*De oratore, Brutus*), sans quoi on n'aurait jamais commis la balourdise d'attribuer à ce grand maître de l'éloquence un seul style!

---

[68] Cf. *supra* p. 70-71.

[69] Sans doute ne pouvait-il appliquer cette méthode aux *Saturnales* avec la même rigueur que pour le *Commentaire*; mais sur un même sujet, il postule de préférence l'existence d'une source unique.

On peut penser aussi qu'elle a été introduite par les disciples de Fronton pour distinguer son genre de style de celui d'un Salluste, et lui faire une place à part dans la critique littéraire. Qu'elle ait existé, et qu'elle ait connu une certaine vogue, le témoignage de Macrobe, bien qu'unique, est là pour l'attester. Concurremment subsistait la théorie classique des trois genres, admise (entre autres) par Aulu-Gelle, Chirius Fortunatianus, et seule retenue plus tard par Cassiodore [70] et Isidore de Séville [71]: c'est elle seule qui devait l'emporter dans la rhétorique moderne [72].

Conclusion

La rhétorique tenait une place importante dans les *Saturnales*; malheureusement, une grosse lacune nous a privés d'une partie importante du discours d'Eusèbe, relatif à la science rhétorique de Virgile, et de la totalité de l'intervention dans laquelle Symmaque montrait l'art oratoire du poète. Toutefois, d'après ce qui nous reste, on peut se faire une idée assez claire de ce qu'est la science rhétorique pour Macrobe. Elle reprend, sans grande originalité, les développements de deux (ou de plusieurs) traités techniques assez tardifs; ces traités offraient à propos des éléments habituels de la rhétorique classique une série d'*exempla* empruntés à Virgile et associés ou non à d'autres *exempla*. On ne saurait dire si c'est Macrobe lui-même qui est responsable de la dernière mise en forme, par élimination de ce qui n'était pas de Virgile. Il est en tout cas peu probable qu'il ait procédé lui-même à la recherche de ces illustrations virgiliennes. Nous allons voir tout à l'heure qu'il a utilisé plusieurs sortes de lexiques, chaque fois qu'il cite le grand poète latin [73]: Virgile est resté un auteur scolaire, mais, à l'école, il est déjà concurrencé dangereusement par les manuels virgiliens!

[70] Cassiodore, *Inst.* 2, 3, 2 *ed.* Mynors, p. 98 (les trois genres de causes).

[71] *Orig.* 2, 17, 1.

[72] Elle est reçue par tous les auteurs au Bas-Empire; cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville*. . . 1, p. 236.

[73] Cf. *infra* p. 277 sq.

Science sans grande originalité, avons-nous dit: cela était prévisible. On peut appliquer à tous les développements rhétoriques des *Saturnales*, ce que nous avons dit du premier chapitre du livre V: pour démontrer que Virgile est un parfait orateur et un parfait rhéteur, il faut prouver la parfaite conformité de sa science et de son art avec les règles et les principes communément admis de la rhétorique [74]. Toutefois, sur un point très important, et pour la rhétorique et pour la critique littéraire, il admet une doctrine tout à fait inhabituelle, dont nous n'avons gardé aucun autre témoignage. Cela signifie seulement, comme nous croyons l'avoir montré, qu'il existait, dans la rhétorique du Bas-Empire, une tradition hétérodoxe de la partition des genres de style en quatre catégories, et que cette tradition était suffisamment établie pour que Macrobe nous la donne comme allant de soi; malgré l'autorité d'Eusèbe, rhéteur grec, cette tradition est latine; elle a dû voir le jour vers la fin du II^e^ siècle; elle disparaît sans laisser de trace après Macrobe.

3. LES LECTURES DE MACROBE

Parvenus à ce point dans notre étude de la culture de Macrobe, nous devons nous poser une première fois la question: quelles sont les lectures de l'auteur des *Saturnales*? En fait, il ne s'agit que d'un bilan provisoire et limité aux œuvres littéraires. Nous aurons l'occasion d'y revenir à propos de chaque sujet, comme nous l'avons déjà fait pour la matière des entretiens sympotiques; au fur et à mesure de l'avancement de notre recherche, nous aurons l'occasion de vérifier la justesse des découvertes de K. Mras, du P. Henry et de P. Courcelle: Macrobe n'est pas, tant s'en faut, l'homme d'un seul livre [75]! Prenons-le donc, pour l'instant, au sortir de ses classes de grammaire et de rhétorique: que lui reste-t-il de ces lectures scolaires que tout homme cultivé de l'antiquité tient à cœur de prolonger et d'approfondir ?

---

[74] Un philologue moderne ajouterait: avec les règles en usage *au temps de Virgile*. Cette préoccupation est étrangère à un homme comme Macrobe: d'abord, la rhétorique est pour lui immuable (ce qui n'est d'ailleurs pas fondamentalement inexact); ensuite le sens de la relativité historique lui fait totalement défaut, comme à la plupart des auteurs anciens: quand il parle de rhétorique, il a en vue celle de son temps.

[75] P. Courcelle, *L.G.* p. 20-21: «Les travaux récents de K. Mras et du P. Henry, qui sont indépendants l'un de l'autre, ont fait justice de ces aberrations: pour eux, Macrobe, s'il est un compilateur, n'est pas un plagiaire; il ne transcrit pas une source unique, mais son ouvrage révèle l'étendue de ses lectures». P. Courcelle pense au *Commentaire*, mais son appréciation vaut *a fortiori* pour toute l'œuvre de Macrobe.

Les auteurs scolaires

On sait que de la foule des poètes et des prosateurs dont Quintilien recommandait la lecture [76], quatre noms émergent, qui constituent, selon le mot de Cassiodore, le fameux «quadrige» d'Arusianus Messius, grammairien de la fin du IVᵉ siècle: Virgile, Térence pour les poètes, Salluste, Cicéron pour les prosateurs [77]. D'autres poètes ont fait leur entrée à l'école: Horace, Ovide, Lucain, Juvénal, mais ils ont toujours marqué le pas; curieusement, César, Tite-Live et Tacite sont ignorés. Lucrèce est très souvent cité et, avec la réaction archaïsante du IIᵉ siècle, reparaît une foule d'auteurs archaïques, Ennius, Accius, etc... Réservons le cas des auteurs grecs, dont la lecture, liée à la connaissance du grec, s'effondre à partir du IIIᵉ siècle. Commençons par le fameux quadrige.

Térence

Térence n'est cité nulle part dans l'œuvre de Macrobe [78]. Cela est d'autant plus curieux qu'il s'agit d'un auteur de base dans les écoles, et que, d'autre part, Macrobe a utilisé pour Virgile des lexiques où figuraient également des exemples empruntés à ce comique [79].

Salluste

Salluste est cité quatre fois dans les *Saturnales*, jamais dans le *Commentaire* (où il n'a, il est vrai, pas grand chose à faire); la *Conjuration de Catilina* (25, 2) est citée pour prouver que la danse n'était pas absolument proscrite, autrefois, pour une honnête femme: nous sommes au deuxième après-midi, lorsque la conversation tourne autour du luxe de la table [80]. Les *Histoires* sont citées trois fois: une fois (2, 70) à propos du luxe d'un banquet offert à Metellus [81]; une fois (3, 13) pour justifier la forme *Bacchanaliorum*: les convives discutent, pour s'amuser, de questions grammaticales, la veille de la fête [82]; et enfin, une dernière fois (3, 65) dans un développement médico-physique de Disaire sur la façon dont se produit le gel: Salluste est appelé à la rescousse pour attester que l'eau du Pont-Euxin est plus douce que celle des autres mers [83]. A première vue, on pourrait croire que Macrobe pratique davantage les *Histoires*, et néglige le *Jugurtha*. En fait, il saute aux yeux que ces quatre citations interviennent au milieu de «propos de table» et qu'elles sont empruntées au même recueil que les voisines: un recueil de particularités grammaticales pour la troisième, un recueil de *quaestiones conuiuales* pour les trois autres [84]. Nous devons donc convenir que si Macrobe a probablement lu, comme tout élève, Salluste, il le cite d'après des recueils spécialisés.

---

[76] C'est le fameux catalogue de l'*Inst. orat.* 10, 1.

[77] Arusianus Messius, *Exempla elocutionum ex Vergilio Sallustio Terentio Cicerone digesta per litteras*, ed. Keil, *G.L.*, VII, 449 sq.; l'ouvrage est dédié aux consuls de 395. D'après ce lexique, on peut deviner le rôle particulier de ces quatre auteurs; sur toute cette question, voir H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 406 et la n. 29.

[78] Nous utilisons, pour les *Saturnales*, l'*index* de N. Marinone *éd.* p. 879-925, le dernier en date et le plus complet; pour le *Commentaire*, nous nous référons aux *indices* de Stahl, de Willis et de la grande édition de Jan.

[79] Cf. *infra* p. 277 sq.

Cicéron

Cicéron est avant tout le philosophe exceptionnel que l'auteur du *Commentaire* révère à l'égal de Platon, comme nous l'avons vu [85]. Il est abondamment cité dans les *Saturnales* et dans le *Commentaire*; laissons de côté le cas du *Songe de Scipion*, que Macrobe connaît bien, puisqu'il le commente. Rappelons cependant qu'en dehors du *Songe*, il manifeste du reste de la *République* une connaissance très limitée [86]. Mais attachons-nous surtout aux citations d'autres œuvres: elles sont abondantes dans les *Saturnales*: les *Verrines*, le *Pro Milone*, une *Philippique*, le *Brutus*, l'*Economique*, le *De finibus*, le *De fato*, le *De senectute*, des lettres, et bien sûr les fameux *Dicta*[87]. N'admirons pas trop tôt la «prodigieuse mémoire» de notre auteur; en y regardant de plus près, on s'aperçoit que les *exempla* tirés des *Verrines* illustrent tous les développements rhétoriques du livre IV, et proviennent de l'ouvrage technique qui sert de source à ce livre[88]. La citation du *Pro Milone* voisine avec celle de la sixième *Philippique*, avec une citation de Varron, une de Quadrigarius, de Lucilius. . . , qui toutes servent à justifier l'expression: *mille uerborum est* (où le verbe s'accorde au singulier avec *mille*)[89]. De même, le *De fato* est invoqué — à côté de Plaute et de Pline l'Ancien — comme preuve de la finesse et de la rareté de l'esturgeon[90]. Deux lettres à Atticus — I, 19, 6 et I, 20, 3 — rappellent le mot féroce de Cicéron à l'égard des *optimates*, ces *piscinarii*: nous en sommes toujours aux propos de table roulant sur la qualité des mets servis[91]. Que dire du *Brutus*, d'une lettre à Atticus, de la *Laus Catonis*, cités à l'appui d'une question de grammaire ou de rhétorique[92]? Manifestement, ces citations ont été empruntées à des recueils techniques où elles sont enchâssées à côté d'autres citations (que rapporte en même temps Macrobe).

---

[80] *Sat.* 3, 14, 5; à vrai dire, Macrobe force un peu le sens de la réflexion de Salluste.

[81] *Sat.* 3, 13, 7-9.

[82] *Sat.* 1, 4, 6. Il s'agit de propos de table.

[83] *Sat.* 7, 12, 34.

[84] Cela nous conduit a supposer un recueil latin de *quaestiones convivales* utilisé concurrement avec les *Quaest. conv.* de Plutarque (celui d'Apulée, peut-être ?); simple hypothèse: cf. P. Courcelle, *L.G.* p. 9-10 et n. 5.

[85] Cf. *supra* p. 157-158.

[86] Il sait qu'elle se termine par le *Songe*. . . (*In Somn.* 1, 1).

On peut se poser la question d'une utilisation directe des *Dicta*, qui fournissent la matière de deux chapitres: la première fois, lorsque les convives s'amusent à se raconter les bons mots de personnes célèbres[93], la seconde fois, lorsqu'on discute des limites que l'on doit observer dans l'usage de la raillerie [94]. Encore est-il évident que les *Dicta Ciceronis* ont dû être pillés abondamment par tous les auteurs de *quaestiones conuiuales* en quête de bons mots... D'autre part, depuis Caton, on voyait en Cicéron un *facetum consulem*, maître dans l'art de la raillerie, et c'est à lui que les rhéteurs devaient emprunter leurs exemples en cette matière. Toutefois, comme les *Dicta* reviennent deux fois, à propos de deux sujets différents, on peut admettre que Macrobe les a consultés directement; après tout, les érudits du IV^o siècle n'avaient pas tellement de lectures amusantes à leur disposition ...

---

[87] Cf. l'*index* de N. Marinone, p. 895-896.

[88] Cf. *supra* p. 261 sq.

[89] *Sat.* 1, 5, 5-6.

[90] *Sat.* 3, 16, 3-4.

[91] *Sat.* 3, 15, 6. De même pour la citation de *l'Economique* (Müller, fg. 18) en *Sat.* 3, 20, 4.

[92] *Brutus*, 37 = *Sat.* 6, 4, 8 (en même temps que le *De Legibus*, 5).
Brutus, 173 = *Sat.* 6, 2, 34.
Laus Catonis (Müller, fg. 14) = *Sat.* 6, 2, 33.
Ad Att. 16, 6, 1 = *Sat.* 6, 4, 9.
Autre exemple: le *De finibus*, 5, 9, 2, où Cicéron explique que Crassus n'ayant ri qu'une fois dans sa vie, doit être tenu pour un personnage sinistre, car ce qui compte dans une vie, c'est l'ensemble; Macrobe y fait allusion au début du premier après-dîner pour blâmer ceux qui bannissent la gaîté à table; l'*exemplum* a toutes les chances de provenir d'un recueil de *quaestiones convivales*.

[93] *Sat.* 2, 3.

Une citation du *De senectute*, 4, 6 — «et j'omets quelques petites choses qui sont comme des gouttes de rosée» (*minuta quidem et rorantia*) [95] — revient une seconde fois [96]; est-elle une réminiscence? elle n'est pas appelée par le contexte; mais ce peut être aussi bien une réminiscence d'un *exemplum* célèbre, cueilli dans quelque manuel de rhétorique... Si l'on excepte la *République*, les allusions à d'autres œuvres cicéroniennes sont quasi inexistantes dans le *Commentaire* [97].

Finalement, nous arrivons à ce résultat, que le maître de l'éloquence et de la philosophie latines, dont une douzaine de titres apparaissent dans l'œuvre de Macrobe, n'est pratiquement jamais cité d'après une lecture directe (le *Songe de Scipion* excepté), mais toujours d'après des recueils d'*exempla*, illustrant une certaine technique (oratoire, grammaticale, etc...).

Tournons-nous alors vers le Dieu de Macrobe et de ses amis, vers la Bible de nos païens, c'est à dire vers Virgile et son œuvre.

Virgile

Il faut d'abord distinguer les discussions «savantes» des deux dernières matinées consacrées à montrer la gloire universelle de Virgile, en réponse aux blasphèmes sarcastiques d'Evangélus, et, d'autre part, les allusions ou citations occasionnelles qui apparaissent dans les livres I, II, et VII.

---

[94] *Sat.* 7, 3.
[95] *Sat.* 5, 17, 7; c'est Eustathe qui parle.
[96] *Sat.* 7, 9, 1; cette fois, c'est Evangélus qui reprend l'expression.
[97] En tout cas il n'en fait aucune mention explicite.

Nous avons déjà touché à ce sujet en traitant de la rhétorique; nous aurons encore l'occasion de le faire, puisque l'éloge de Virgile embrasse les domaines les plus variés de l'art, de la science, du droit religieux, etc. . . Mais nous voulons analyser ici l'ensemble des développements se rapportant à Virgile [98].

Des trois exposés de fond annoncés à la fin de la première matinée, il ne nous reste que la fin de l'exposé de droit pontifical fait par Prétextat (III, 1-9) et les réponses de celui-ci aux objections d'Evangélus (III, 10-12), qui se terminent elles-mêmes sur une lacune des manuscrits; l'exposé d'Eustathe sur la philosophie et la science des astres, celui de Flavien sur le droit augural manquent; c'est très regrettable pour le premier, qui aurait permis d'utiles confrontations avec les développements correspondants du *Commentaire au Songe de Scipion.* La troisième journée est consacrée aux mérites littéraires de Virgile: comme nous l'avons vu, l'exposé de Symmaque (Virgile orateur) manque, ainsi que le début de celui d'Eusèbe (Virgile rhéteur); la fin de cet exposé (livre IV et V, 1) est suivie d'une étude faite par Eustathe des emprunts de Virgile à Homère et aux autres poètes grecs (livre V, 2-17), puis de l'étude de quelques cas particuliers (V, 18-22); Rufius Albinus montre alors quels vers, demi-vers ou passages entiers Virgile a empruntés à ses devanciers latins; Cécina Albinus, quels mots, noms ou épithètes, dont on croyait Virgile l'inventeur, sont encore empruntés à ces mêmes poètes archaïques. Enfin, c'est au tour de Servius d'étudier les figures stylistiques et rhétoriques de Virgile (livre VI, 6) et quelques passages spécialement difficiles (VI, 7-9); la fin de cet exposé manque également [99].

On remarque, bien sûr, que Macrobe met à contribution six des douze interlocuteurs des *Saturnales*, pour traiter des différents aspects de la gloire de Virgile; cela répond à une nécessité du genre, puisque le *Symposion* est un dialogue. Le fait que chaque orateur touche à la matière qui lui convient le mieux (Symmaque à l'éloquence, Prétextat au droit pontifical, etc. . .) ne doit pas nous abuser: c'est une simple affaire de vraisemblance et de convenance, il ne s'en suit nullement que l'orateur du dialogue fictif soit *dans*

---

[98] Excellent schéma donné par N. Marinone dans son *ed.* p. 40-41.

[99] Cf. *supra* p. 223-224.

la réalité l'auteur de la source utilisée par Macrobe. On peut s'en convaincre tout de suite, dans le cas de Servius; son *Commentaire* de Virgile n'est manifestement pas la source des propos que lui prête l'auteur des *Saturnales*; les deux ouvrages se contredisent même parfois [100]. Nous venons de voir, également, que le discours d'Eusèbe (un grec!), relatif à la rhétorique, reflète de toute évidence la doctrine d'une source latine, au moins pour le chapitre consacré aux quatre genres de style [101]. Il n'est pas absolument exclu non plus qu'un des interlocuteurs soit *dans la réalité* la source de Macrobe; on pense, en particulier, aux développements de Prétextat sur le droit pontifical, et de Nicomaque sur le droit augural, mais nous n'avons gardé de ce dernier ni le texte de son intervention dans les *Saturnales*, ni même un traité touchant à l'art augural.

Dans le cas du discours de Prétextat, les ressemblances avec Servius Danielis permettraient de remonter à un commentaire de Donat qui serait la source commune; l'existence d'un relevé intermédiaire de citations effectué par Prétextat ne s'impose plus du tout [102]. En définitive, il apparaît que, si Macrobe a utilisé les compétences réelles de ses personnages, c'est uniquement pour en faire des porte-parole plus «convenables».

Les sources des développements virgiliens

L'intervention de Prétextat remonterait donc au *Commentaire* de Donat, celle d'Eusèbe (au livre IV et au chapitre 1 du livre V) à deux ouvrages latins de rhétorique, postérieurs au II^e^ siècle. Quant au reste des livres IV, V et VI, depuis la mise au point de Wessner, qui remonte à 1928, de nouveaux travaux sont venus éclairer de façon déterminante l'origine des exposés qu'ils contiennent. Les chapitres 18-22 du livre V forment un morceau à part, en raison de l'érudition très poussée, technique même, et de l'abondance des auteurs cités (Didyme, Ephore, Valerius Probus, etc. . .); l'originalité de ce passage par rapport au reste du livre avait été notée depuis longtemps par Wissowa [103]. Celui-ci avait montré, contre Kaibel [104], que la source de Macrobe n'était pas Athénée, dans ses *Deipnosophistes*, mais que l'un et l'autre remontaient à Didyme Chalcentère [105]. Wessner avait déjà suggéré que Macrobe pouvait avoir utilisé Serenus Sammonicus comme intermédiaire [106]; la démonstration a été faite par P. Courcelle, qui a montré comment des développements communs à Servius Danielis et à Macrobe remontaient en fait à Serenus Sammonicus [107]. De cet érudit du II^e^ siècle, au reste peu connu, les *Res reconditae* auraient ainsi transmis la science de Didyme Chalcentère, dans sa Λέξις τραγική, sa Λέξις κωμική et aussi dans ses Συμποσιακά σύμμικτα [108].

---

[100] Problème très discuté; cf. la mise au point de K. Wessner, *art. cité* p. 186 sq. L'indépendance réciproque de Servius et de Macrobe n'est plus à démontrer. Le seul problème encore débattu est celui des rapports entre les scholies relevées par l'humaniste de la Renaissance Daniel (= Servius Danielis) et le texte de Macrobe; la thèse de Thomas, reprise récemment par E. Türk, *Les Saturnales de Macrobe source de Servius Danielis*, dans *REL* 41, 1963, p. 327-349; cf. aussi N. Marinone, *op. cit.* p. 46, selon laquelle Servius Danielis utiliserait Macrobe cède généralement le pas devant la thèse d'une source commune à ces deux traditions.

[101] Cf. *supra* p. 268-270; Eustathe est aussi l'auteur d'un second exposé sur les emprunts de Virgile aux poètes grecs, dont la source pose un problème différent.

[102] Cf. N. Marinone, *op. cit.* p. 105.

Restent la première partie de l'exposé d'Eustathe (V, 2-17), concernant les emprunts faits par Virgile aux poètes grecs, l'exposé de Rufius Albinus (VI, 1-3) traitant des vers, demi-vers, ou passages entiers que Virgile a empruntés aux vieux poètes latins, et celui de Cécina Albinus, relatif aux noms et aux épithètes empruntés par Virgile à ses devanciers. Les sources de ces trois développements très voisins ont fait l'objet de recherches approfondies depuis longtemps [109]. Mais un article récent de H. D. Jocelyn a entièrement renouvelé la question [110]. Avec une minutie confinant parfois à l'obscurité, celui-ci a réussi à affiner au maximum la distinction des différentes sources premières auxquelles remontent l'exposé de Macrobe et celui des scoliastes; sa recherche dépasse le cadre de notre étude, et intéresse toute l'histoire de la tradition des commentateurs virgiliens. Jocelyn montre d'abord que Macrobe ne cite les anciens poètes latins que dans des passages qui ont pour source un traité grammatical; la remarque désabusée d'Albinus — «on ne lit plus les anciens poètes, qui ne sont plus dans les bibliothèques» [111] — vaut pour le temps de Macrobe (et non pour celui d'Aulu-Gelle, qui est à l'origine du renouveau de faveur de ces poètes) [112]. Puis il montre qu'on retrouve les traces d'un commentaire hostile à Virgile: par exemple, Virgile est donné comme inférieur à ses modèles grecs [113]; ailleurs, Macrobe s'oublie à recopier l'appréciation malveillante d'un grammairien qui manifestement accusait Virgile de plagiat: «et il ne s'est même pas privé de piller Cicéron, pourvu qu'il pût se procurer des ornements de toutes parts. . .» [114]. Mais simultanément apparaissent des traces d'une *réponse* des critiques approuvant les emprunts de Virgile (en réplique à ceux qui les désapprouvaient). Une comparaison avec Aulu-Gelle montre que la fusion entre ces deux éléments (l'un favorable, l'autre défavorable) remonte peut-être au Ier siècle après J.-C. La justification de l'apparente *novitas* de certains mots par l'existence de ces mots chez les anciens poètes est en revanche caractéristique de la véritable renaissance de l'archaïsme de la fin du IIe siècle (Aulu-Gelle, Fronton) [115]. Enfin, une analyse très rigoureuse des chapitres 4-5 du livre VI montre les traces d'un ordre alphabétique qui prouve l'utilisation de *lexiques*. En résumé, l'auteur d'une critique de Virgile serait le plus ancien (peut-être contemporain de Virgile lui-même); la source d'une réplique à ce détracteur pourrait bien être Asconius Pedianus (milieu du Ier siècle) [116]. Les lexiques seraient plus tardifs;

---

[103] G. Wissowa, *Diss*. . . p. 45 sq.; P. Wessner, *art. cit.* p. 189 sq.

[104] *Ed. Deipnosoph.* Leipzig, 1887, p. XXXI-XXXVII; tout ce que Kaibel prétendait tirer des ressemblances formelles entre les deux banquets ne tient plus après l'étude de J. Martin sur le genre sympotique (cf. *supra* p. 181).

[105] Cité en *Sat.* 5, 18, 1: . . . *Didymus, grammaticorum omnium facile eruditissimus*. . .

[106] *Art. cit.* p. 190.

[107] *L.G.* p. 12-15.

[108] *Ibid.* p. 15; rappelons que Sammonicus pourrait bien être aussi la source des curiosités de table du livre 3, 13-17 (cf. G. Wissowa, *Analecta Macrobiana*, dans *Hermès*, 16, 1881, p. 503-505). Sur Didyme, cf. *supra* p. 250, n. 80.

[109] H. Linke, *Diss*. . . p. 42-46 et P. Wessner, *art. cit.* p. 188-189.

[110] H. D. Jocelyn, *Ancient Scholarship and Vergil's use of Republican Latin Poetry*, dans *C.Q.* 14, 2, 1964, p. 280-295 et 15, 1, 1965, p. 126-144.

---

[111] *Sat.* 1, 4, 17; 6, 1, 5 etc. . .

[112] *Art. cit.* p. 284-285.

[113] *Sat.* 5, 17, 8-14: faiblesses de l'imitation de Pindare par Virgile; cf. encore *Sat.* 5, 13, 10-39; 5, 16, 8-14; 5, 17, 1-4.

[114] *Sat.* 6, 2, 33: *nec Tullio compilando, dummodo undique ornamenta sibi conferret, abstinuit. . .*

[115] *Art. cit.* p. 288-289.

[116] *Ibid.* p. 288.

un remaniement général pourrait être intervenu à la fin du IIe siècle [117]. Jocelyn arrive ainsi à la conclusion intéressante que Macrobe ne cite pas toujours Aulu-Gelle, là où des parallèles textuels tendraient à le faire croire; dans le cas qui nous intéresse, tous deux remonteraient à une source commune [118]. Y-a-t-il un intermédiaire unique entre ces sources multiples et Macrobe, ou plusieurs intermédiaires utilisés concurramment par Macrobe? En particulier, la tentative de conciliation de VI, 3 (emprunts faits aux poètes grecs par l'intermédiaire des poètes latins archaïques) est-elle de Macrobe lui-même, ou d'un devancier inconnu? Il est bien difficile et peut-être vain de tenter de répondre à ces questions [119].

Quoi qu'il en soit, — et pour notre recherche, c'est le point capital — lorsqu'il consacre une étude exhaustive à l'art de Virgile, Macrobe utilise toutes sortes de manuels, lexiques savants, etc. . . , mais il ne s'appuie pas plus sur une lecture directe de l'œuvre de Virgile que sur une lecture directe des anciens poètes (qu'il aurait d'ailleurs du mal à se procurer). Pour un auteur aussi scolaire — disons même *le plus* scolaire — , Macrobe a recours à une série d'intermédiaires, commentateurs ou grammairiens, qui lui fournissent une matière toute prête, plusieurs fois élaborée, à laquelle il apporte lui-même peut-être une nouvelle élaboration [120].

Qu'en est-il des autres citations de Virgile? Distinguons d'abord un premier cas: celui de la citation manifestement incluse dans la source utilisée par Macrobe, puisqu'elle est une illustration indispensable du texte lui-même; ainsi l'allusion malveillante d'Evangélus à l'impudeur de Vénus réclamant à son époux des armes pour un fils qui n'est pas de lui, provient très évidemment d'un recueil où étaient regroupées les critiques faites à Virgile depuis le premier siècle[121]. De même, l'évocation de ce qu'était l'âge d'or sous le règne de Saturne, qu'illustrent deux vers célèbres des *Géorgiques*, ne révèle probablement pas une réminiscence personnelle[122]: la citation virgilienne devait être depuis longtemps liée à la description de l'âge d'or.

---

[117] *Ibid.* p. 286.

[118] *Ibid.* p. 288.

[119] Laissons aux tenants de la *Quellenforschung* le soin de chercher cette source unique. Il reste cependant qu'il subsiste encore des contradictions entre V et VI qui reflètent des traditions critiques favorables ou défavorables à Virgile, ce qui tend à faire de Macrobe lui-même l'auteur de la synthèse finale.

[120] Il est fort possible, naturellement, que Macrobe ait parfois ajouté une citation de son cru, mais cela, nous ne le saurons jamais, puisque nous n'avons pas les lexiques qu'il a utilisés.

Il n'en est pas de même pour les citations virgiliennes qui s'insèrent dans un développement dont la source peut difficilement avoir comporté des références au poète latin; c'est le cas des quatre citations des *Géorgiques* et de la citation de l'*Enéide* contenue dans l'exposé de théologie solaire de Prétextat, dont la source est Porphyre[123]; l'hypothèse de Wissowa que ces *emblemata* dénoncent l'utilisation d'une source intermédiaire latine est évidemment à rejeter: pourquoi l'intermédiaire aurait-il été plus capable que Macrobe d'introduire des citations latines[124]? C'est aussi le cas des trois citations voisines du livre I de l'*Enéide*, qui illustrent, au livre VII, des considérations sur le luxe de la table empruntées aux *Quaestiones conuiuales* de Plutarque[125].

Un cas particulier est celui de trois citations, illustrant le texte du livre I, mais apparaissant aussi dans les exposés sur Virgile[126];

---

[121] *Sat.* 1, 24, 7 = *Aen.* 8, 382-383; la source immédiate est impossible à déterminer, mais l'«origine» est évidente.

[122] *Sat.* 1, 8, 3 = *G.* 1, 126-127; il est néanmoins possible que la citation soit venue naturellement sous la plume de Macrobe. Bien entendu les trois citations des Géorgiques concernant les noix (*Sat.* 3, 18, 5 = *G.* 2, 299 et *Sat.* 3, 18, 7 = *Buc.* 2, 52) ou la pomme (*Sat.* 3, 19, 3 = *G.* 2, 127) proviennent de Serenus Sammonicus.

[123] *Sat.* 1, 17, 34 = *G.* 3, 325 (repris en *Sat.* 1, 24, 24).
Sat. 1, 18, 23 = *G.* 1, 7-8.
Sat. 1, 20, 5 = *G.* 4, 393.
Sat. 1, 21, 23 = *G.* 1, 239.
Sat. 1, 17, 4 = *Aen.* 1, 8 (point n'est besoin d'un lexique pour citer le *quo numine laeso.*) Sur la source de ce passage, cf. *infra* (théologie solaire), p. 662 sq.

[124] G. Wissowa, *Diss...* p. 40-41, qui croit d'ailleurs à tort que Jamblique est la source de ce passage.

[125] *Sat.* 7, 1, 14 = *Aen.* 1, 699-700; 1, 738-739; 1, 740-747; déjà relevé dans K. Hubert, *Zur Indirekten...* p. 307-317; les trois allusions sont groupées autour d'un même sujet (ce qui pourrait remonter à un recueil de *quaestiones convivales* latines), mais elle sont groupées chez Virgile lui-même.

[126] *Sat.* 1, 7, 8 = *G.* 1, 269-270 = *Sat.* 3, 3, 10.
Sat. 1, 16, 12 = *G.* 1, 272 = *Sat.* 3, 3, 12.

il est tentant d'admettre ici que Macrobe, en les copiant, a songé à les réutiliser comme *exempla* dans d'autres développements.

Une dernière catégorie concerne les citations qui ne servent pas à proprement parler d'illustrations au contenu du discours, mais qui constituent simplement des élégances de style: elles relèvent d'une conversation banale; elles sont un clin d'œil à l'adresse des autres convives, grands lecteurs de Virgile, eux aussi. Ainsi, le *mane nouum* de Virgile apparaît deux fois au cours de la conversation [127]. De même, la fonction du «majordome», chef des esclaves, est indiquée par un vers de l'*Enéide* [128]. Tout cela ne va pas très loin; Macrobe y recourt d'ailleurs très peu.

Nous ferons une place tout à fait à part aux vers des *Géorgiques* qui servent de prétexte au long exposé de Prétextat:

.... *Vos* (*quoque inquit*)
.... *labentem caelo qui ducitis annum,*
Liber et alma Ceres...................... [129]

La citation est d'ailleurs tronquée, et même déformée (le texte reçu de Virgile porte *quae*); manifestement, Macrobe l'a introduite lui-même, pour faire rebondir les entretiens. Comme elle est tirée de la célèbre invocation des tout premiers vers du chant I, il n'a eu aucun mal à la retrouver; comme tous les écoliers, il a dû apprendre par cœur cette invocation chez le *grammaticus*...

Finalement, sur les vingt-sept citations de Virgile que nous avons relevées dans les livres I, II et VII [130], il en reste une quin-

---

Il s'agit précisément de citations concernant le droit pontifical, rapprochées dans l'exposé sur Virgile, et ventilées à une nouvelle place dans le reste du texte.

Sat. 1, 16, 43 = *Aen.* 10, 467 = *Sat.* 5, 16, 7 (à propos du jour); la citation pourrait à la rigueur se trouver déjà dans Suétone qui est la source de *Sat.* 1, 16, 43.

[127] *Sat.* 1, 24, 24 = *G.* 3, 325 = *Sat.* 1, 17, 34.

[128] *Sat.* 1, 24, 22 = *Aen.* 1, 704 (cf. encore *Sat.* 3, 20, 8 = *Aen.* 4, 130) ... *sed nos hora quietis*...

[129] *Sat.* 1, 16, 44 = *G.* 1, 5-7; la citation exacte est

Vos, o clarissima mundi
lumina, labentem caelo quae ducitis annum
Liber et Alma Ceres...

[130] Cf. le tableau en annexe 2; les discussions du livre 3, 13-20 (deuxième après-midi) sont évidemment incluses dans notre tableau.

zaine seulement qui sont des additions de Macrobe lui-même (encore est-il très difficile de savoir si elles proviennent toutes d'une lecture directe). C'est finalement très peu, comparé à la masse de citations virgiliennes dont sont remplis les livres III, IV, V et VI.

Virgile, dans le Commentaire

Nous avons relevé trente et une citations de Virgile dans le *Commentaire* [131]; comme les sources du *Commentaire* sont le plus souvent grecques, la probabilité que Macrobe ait lui-même introduit ces citations dans le texte est plus grande que pour les *Saturnales*. On retrouve d'abord ces élégances de style, allusions littéraires qui rehaussent un texte banal, comme le soleil illumine la crête de la houle.... Jupiter est le dieu suprême, la dernière sphère, il est «l'âme du monde», d'où cette citation:

«*A Jove principium, Musae, Jovis omnia plena*»;

on rappelle ensuite que ce vers des *Bucoliques* est emprunté aux *Phénomènes* d'Aratos. . . [132]

De même, dans une description des différentes sortes de songes pour caractériser le «phantasme», qui apparaît entre l'état de veille et le plein sommeil, dans une sorte de brouillard, le vers de Virgile, emprunté au célèbre chant IV, s'impose:

«*Anna soror, quae me suspensam insomnia terrent*!» [133]

Là aussi, le souvenir scolaire est évident; ce chant a toujours été parmi les plus étudiés des élèves de toutes les époques.

Cependant, deux chants fournissent des citations beaucoup plus fréquentes; le livre I des *Géorgiques*, auquel sont empruntées treize illustrations astronomiques ou géographiques [134], et le livre

---

[131] Cf. le tableau en annexe 2. Les *indices* de Willis et de Stahl sont incomplets; notre relevé n'est peut-être pas tout à fait exhaustif, mais cela importe peu, puisqu'il s'agit seulement de proportions.

[132] *In Somn.* 1, 17, 14 = *Buc.* 3, 60. L'expression d'Aratos était devenue proverbiale: Quintilien ouvre par elle son catalogue des bons auteurs (*Inst. orat.* 10, 1, 46); n'importe quel écolier connaissait le vers d'Aratos et celui de Virgile.

[133] *In Somn.* 1, 3, 6 = *Aen.* 4, 9; ajoutons l'allusion à propos des nombres 3 et 4 au *ter quaterque beati* (*In Somn.* 1, 6, 42 = *Aen.* 1, 94); cf. *infra* n. 204.

[134] Cf. le tableau en annexe 2.

VI de l'*Enéide* qui contient les révélations pythagoriciennes d'Anchise, où le commentateur néo-platonicien puise dix-huit citations, à propos de l'âme et de sa destinée [135]. Sans doute, ces deux livres se prêtaient spécialement, par leur contenu, à une utilisation plus fréquente (c'est au livre I des *Géorgiques* que Virgile traite du temps et, par voie de conséquence, des constellations), mais on remarquera que, dans les *Saturnales* aussi, les citations de ce livre I reviennent avec une plus grande fréquence. Si l'on s'en tient uniquement au nombre des citations (sans faire entrer en jeu le contexte dans lequel elles sont insérées), la proportion des emprunts à ces chants privilégiés de Virgile est tellement supérieure à celle des autres, qu'on est obligé d'admettre que Macrobe les a lus, pratiqués et retenus bien davantage. En effet, le tableau statistique des citations par chants se présente ainsi:

	Saturnales	*Commentaire*	*Total*	%
Géorgiques I	6 citations	7 citations	13	24%
Enéide I	7	1	8	15%
Enéide VI	2	17	19	35%
Autres livres	8	6	14	26%
Total général	23	31	54	100%

Il ne faut pas accorder trop de crédit à la précision de cette statistique, mais les pourcentages absolus sont éloquents: 74 % des citations sont empruntés à trois livres, les livres I et VI de l'*Enéide*, et le livre I des *Géorgiques*; en d'autres termes, les trois-quarts des citations proviennent, en gros, du sixième de l'œuvre. les souvenirs littéraires de Macrobe sont manifestement attachés à une part infime de la poésie de Virgile: au livre VI de l'*Enéide*, dont les révélations pythagoriciennes ont rencontré un grand succès chez les néo-platoniciens, et au premier livre de chacune des deux grandes œuvres; de toute évidence, ce que Macrobe sait le mieux, c'est son commencement. . . .

Il se trouve que nous aurons à faire la même remarque à propos de Plotin [136]; ce ne peut être une simple coïncidence: lorsque Macrobe a en mains une œuvre complète, il en lit surtout le début. . .

---

[135] Cf. le tableau en annexe 2.

[136] Cf. *infra* p. 571-573.

Conclusion sur les auteurs du quadrige

On arrive ainsi à cette conclusion assez étonnante au premier abord: Macrobe — en dehors des exposés techniques où leur présence est de rigueur — cite très rarement les auteurs du quadrige; Térence n'apparaît jamais, Salluste presque pas, Cicéron un peu et Virgile très modérément; encore ces citations sont-elles empruntées la plupart du temps à une part infime de l'œuvre de ces auteurs. Si on ne savait — par des témoignages indiscutables[137] — que les écoliers, puis les apprentis rhéteurs, parcouraient dans le cycle normal des études une partie encore importante de ces œuvres, on finirait par croire que Macrobe ne les a presque pas lues, et qu'il les connaît comme il connaît les poètes archaïques, c'est à dire par l'intermédiaire de lexiques et de manuels!

Les autres «classiques» de la littérature latine

A-t-il lu au moins quelques grands titres du reste de la littérature? De César, il cite le mot célèbre emprunté au *De analogia*: «fuir le mot rare et insolite, comme un dangereux écueil»[138], banalité de grammairien, et deux fois le *De astris*[139], qu'il a pu connaître par sa source: c'est tout. Ni Tite-Live, ni Tacite n'apparaissent, ce qui ne nous étonne pas[140]. Les deux citations d'Horace sont évidemment empruntées à un manuel[141]. Ajoutons une allusion douteuse à un vers de Juvénal[142]. Lucrèce n'apparaît qu'au livre

---

[137] Cf. H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 404 sq. Rappelons seulement l'émotion ressentie par le jeune Augustin lorsqu'il découvre le chant 4 de l'Enéide et les amours de Didon (*Conf.* 1, 13, 20 sq.), la crise que provoque en lui la lecture de l'*Hortensius* (*Conf.* 3, 4, 7 sq.).

[138] *Sat.* 1, 5, 2 = *De Analogia*, 1, fg. 2 Klotz, p. 178.

[139] *Sat.* 1, 14, 1-13 = test. 9 Klotz, p. 213; et *Sat.* 1, 16, 39 = test. 4 Klotz, p. 211. Il s'agit du mécanisme de l'année romaine.

[140] H. Marrou, *op. cit.* p. 405: «Parmi les historiens, César, Tacite sont ignorés; Tite-Live, malgré le vœu préférentiel émis par Quintilien, ne paraît pas avoir conquis sa place. . . ».

[141] *Sat.* 3, 18, 13 = Horace, *Sat.* 2, 4, 34: la «mollesse» des habitants de Tarente liée à la mollesse des noix de ce pays.
Sat. 5, 17, 7 = Horace, *Carm.* 4, 2: que Pindare est inimitable (citation incluse dans le long développement sur les sources grecques de Virgile).

[142] *Sat.* 3, 10, 2 = Juvénal, 1, 15: *Et nos, inquit, manum ferulae aliquando subduximus*. . . L'expression était proverbiale: cf. H. Marrou, *op. cit.* p. 397; ajouter Juv. 13, 3 = *In S.* 1, 10, 12.

VI, dans l'étude des emprunts de Virgile à ses prédécesseurs, c'est à dire uniquement à travers les manuels dont Jocelyn a montré qu'ils étaient la source de ces passages [143].

Sénèque

Seul Sénèque se détache du lot; non qu'il apparaisse beaucoup (trois fois en tout), mais Macrobe en fait un usage remarquable, tissant deux développements d'emprunts aux *Lettres à Lucilius*. Dans la préface des *Saturnales*, qui est évidemment un morceau particulièrement travaillé, Macrobe utilise un fragment de la préface des *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle, (une de ses sources de prédilection) et un fragment de la lettre 84 à Lucilius [144]; avec beaucoup d'habileté, il recompose entièrement une préface nouvelle, en faisant appel tantôt aux expressions mêmes, parfois aux idées seulement, collant au texte d'Aulu-Gelle, empruntant plus librement à celui de Sénèque. Par un raffinement évidemment voulu, sa préface est ainsi une élégante illustration de la méthode qu'il y prône: «de tous ces emprunts, rassemblons de quoi faire un tout, comme un nombre est formé de la réunion de chacune de ses parties» [145]. Un peu plus loin, c'est à Sénèque que fait appel Prétextat pour répliquer à Evangélus, en évoquant ce précepte sacré de la philosophie: «qu'il faut parler aux hommes comme si les dieux entendaient, et aux dieux, comme si les hommes entendaient» [146]. Mais c'est surtout la lettre 47 sur les esclaves qui fait l'objet des emprunts les plus suivis, puisqu'elle fournit pratiquement la matière de la moitié d'un chapitre des *Saturnales* [147].

Ce discours de Prétextat sur la condition servile est très instructif, parce que la lettre de Sénèque qui en fournit presque toute la matière pour la partie théorique (la longue série d'*exempla* qui vient en deuxième partie a une autre source), cette lettre est entièrement découpée puis recomposée jusqu'à former une véritable «rhapsodie» de thèmes qu'on retrouve tous chez Sénèque, mais dans un ordre entièrement différent. Si on se reporte à la synopse des deux textes donnée en note [148], on pourra constater d'abord, que Macrobe n'ajoute presque rien au texte de Sénèque, mais qu'il procède en revanche à de sérieux élagages; ensuite, que non seulement l'ordre des paragraphes de Sénèque est bouleversé, mais que la même phrase peut être coupée en deux, chaque partie étant renvoyée à deux endroits éloignés du discours de Prétextat, parfois même après renversement de la succession de ces deux parties [149]. On peut s'en étonner, car Macrobe passe habituellement pour plagier purement et simplement son modèle, sans se soucier des invraisemblances que cela peut entraîner [150]. La question qui se pose alors est la suivante: ce découpage est-il fortuit — c'est à dire a-t-il été fait par un intermédiaire qui sert de source à Macrobe? Sinon, à quels motifs obéit Macrobe, dans cette bizarre entreprise qui s'apparente à l'art de la mosaïque?

---

[143] Cf. *supra* p. 278-279 et n. 110.

[144] *Sat. Praef.* 2-9 = Gell. *Noct. Att.* Praef. 2-3 = Senec. *Ad Luc.* 84, 2-10.

[145] *Sat. Praef.* 8: . . . *ex omnibus colligamus unde unum fiat, sicut unus numerus fit ex singulis*. . .

[146] *Sat.* 1, 7, 6 = *ad Luc.* 10, 5. Remarquons que Macrobe, tout en multipliant les emprunts à Aulu-Gelle, affirme une intention absolument contraire à celle de son modèle (qui transcrit ses lectures dans l'ordre fortuit où il les a faites, sans aucun souci de confrontation).

[147] *Sat.* 1, 11, 7-15 = *ad Luc.* 47; une «petite» moitié, mais la plus importante, celle qui concerne la réhabilitation en droit des esclaves; les *exempla* qui suivent ne sont qu'une illustration de la première partie.

Schéma des deux développements

Le plan d'ensemble du discours de Sénèque est assez facile à saisir: une première phrase (§ 1) annonce les différents thèmes groupés autour de l'idée centrale: les esclaves sont des hommes comme nous, il faut les traiter comme des hommes; une première partie (§ 2-8) fait une satire acerbe de la conduite des maîtres envers les esclaves *à table* et propose en exemple une attitude plus humaine; une deuxième partie (§ 9-10, repris en 12) montre que les renversements de la Fortune peuvent faire du maître un esclave et vice-versa; il faut donc traiter les esclaves humainement en tout, comme le faisaient nos ancêtres (§ 11 et 13): les deux thèmes s'entrecroisent; une troisième partie (§ 14-17) aborde la question au fond: l'homme n'est pas déterminé par sa condition, mais par son caractère; attachons-nous à l'homme, non au vêtement que lui donne sa place sociale (argument annexe: les maîtres ne sont-ils pas d'ailleurs les esclaves de leurs passions?); la conclusion (17-21) est d'ordre moral: je ne suis pas un révolutionnaire, mais j'estime qu'il faut s'imposer par l'affection et non par la terreur (comme le font les tyrans).

---

[148] Cf. annexe 3.

[149] Ordre dans lequel se retrouvent chez Macrobe les paragraphes de la lettre de Sénèque: 10 (début); 1 (fragment); 10 (suite); 12; 17 (première moitié); 13 (1 phrase); 15 (1 phrase); 16 (deuxième moitié); 16 (première moitié); 13 (1 phrase, antérieure à la première citée); 14 (première moitié avec bouleversement); 17 (1 phrase postérieure à la partie citée); 18 (entier et suivi); 5 (début); 19 (fin); 20 (1 phrase); 5 (1 phrase); 2 (1 phrase) 3 et 4 (à la suite: *in conviviis loquebantur, sed in tormentis tacebant*. . .).

[150] C'est la thèse de: G. Wissowa, *Diss*. . . p. 1-15.

Cette analyse ne rend pas compte des multiples facettes de la pensée de Sénèque, de la façon dont certains thèmes annoncés, puis provisoirement écartés, sont orchestrés ensuite avec plus d'ampleur; bref, un discours torrentueux et irrégulier, conduit par cette grande idée, que les esclaves sont des hommes comme nous et que nous devons dominer notre orgueil de classe, nos humeurs de petits tyrans — et notre goinfrerie coutumière (thème si fréquemment repris par Sénèque) — pour parvenir une fois de plus à cette maîtrise de soi, qui est la vraie sagesse. D'un cas concret (conduite scandaleuse des Romains à table, vis à vis de leurs esclaves), Sénèque s'élève à une leçon morale, après avoir rappelé une vérité philosophique: maîtres et esclaves sont des hommes égaux devant la Fortune et devant la Nature.

Nous retrouvons à peu près les mêmes arguments dans l'exposé de Prétextat, mais la démarche n'est plus la même; le point de départ est un exemple de caractère religieux, l'anecdote de Jupiter qui punit un maître coupable de cruauté envers son esclave (1-6): les dieux se soucient donc des esclaves; pourquoi alors les mépriser nous-mêmes? Les esclaves sont des hommes comme nous, ce que prouvent les renversements de la fortune qui peuvent faire du maître un esclave, ainsi que l'esclavage volontaire — le pire — de celui qui s'abandonne à ses passions (6-8). Dans une deuxième partie, Prétextat montre que l'homme n'est pas déterminé par sa condition, mais par son caractère (10-11). Et la conclusion s'impose alors: traitons les esclaves avec humanité, comme le faisaient les anciens; il faut s'imposer par l'affection, non par la terreur (12-13). Le développement rebondit alors par une satire de l'attitude habituelle des maîtres à table, et aboutit à une deuxième conclusion d'ordre sociologique et historique: aujourd'hui, les esclaves se taisent à table; autrefois, ils parlaient à table, mais ils se taisaient sous la torture (14-15). Et la transition est alors toute trouvée vers une série d'exemples illustrant la conduite héroïque des esclaves d'autrefois.

Partant d'une donnée religieuse et métaphysique (égalité des esclaves devant les dieux, la Nature et la Fortune), Prétextat passe à des considérations morales: ne jugeons pas nos semblables sur leur condition sociale, et en particulier traitons les esclaves comme ils le méritent, c'est à dire en hommes; il en arrive enfin au cas concret, «sociologique», de la conduite des maîtres à table, ce qui lui permet de passer aux exemples célèbres. Le sens de la démarche est inversé; Sénèque procède de façon inductive, Macrobe de façon déductive; Sénèque part du concret pour s'élever par des considérations métaphysiques à une vision morale. Macrobe part de données métaphysiques pour aboutir, en passant par des considérations morales, à la réalité sociale concrète.

Procédés de recomposition

Dans le détail, le développement de Sénèque est restructuré de façon plus rigoureuse par divers procédés: inversion des deux éléments d'une phrase[151], insertion à l'intérieur d'une phrase d'une proposition empruntée à un autre paragraphe[152]; parfois, cependant, une séquence relativement longue est maintenue dans sa forme originale, avec seulement quelques coupures[153]. Certaines expressions sont remplacées par d'autres très voisines, un singulier par un pluriel, changements de peu d'importance. Deux de ces changements minimes sont peut-être intentionnels; le *deo* de Sénèque devient un *diis* chez Macrobe[154]; au Dieu des Stoïciens, succède la foule des dieux païens (dont nous savons par quelle ascension hiérarchique ils se confondent avec le seul Dieu soleil); habitude de langage d'un païen hostile aux chrétiens? ou simple retour à une dénomination traditionnelle de la divinité?...

---

[151] *Ad Luc.* 47, 13 = *Sat.* 1, 11, 10; *ad Luc.* 47, 16 = *Sat.* 1, 11, 10.

[152] *Ad Luc.* 47, 1: *Servi sunt, immo homines... servi sunt, immo conservi...* inséré entre 47, 10 (*vis tu cogitare / istum quem servum tuum vocas / ex isdem seminibus ortum...*) et 47, 10, suite (*tam tu illum videre / ingenuum / potes quam ille te servum...*) en *Sat.* 1, 11, 7. Chez Sénèque les formules abruptes de 47, 1 posent de façon paradoxale le débat qui sera développé plus loin; Macrobe enchâsse au contraire cette formule brillante au milieu de la phrase qui la développe: conception logique, didactique même, et non plus musicale comme chez Sénèque.

[153] *Ad Luc.* 47, 2 (fin), 3-4 = *Sat.* 1, 11, 14-15.

[154] *Ad Luc.* 47, 4 = *Sat.* 1, 11, 12.

Ailleurs, là où Sénèque parle des *ministeria* des esclaves dont il vient d'évoquer les multiples emplois comme domestiques, Macrobe parle en termes généraux de *condiciones* [155], car il a renoncé à décrire les raffinements éhontés de la table des Romains [156], qu'il évoque d'une seule courte phrase: «tandis que la chère abondante de la table et leur cupidité les font éclater...» [157]. L'auteur des *Saturnales* a supprimé aussi le détail des bassesses auxquelles les Romains se livrent à l'égard des esclaves des autres [158]; là encore, une seule petite phrase suffit: «tu en trouveras qui, dans l'espoir du profit, baisent la main des esclaves d'autrui...», mais on nous épargne le spectacle affligeant de l'ancien maître de Calliste attendant à la porte du puissant affranchi.

Pourtant, ces traits auraient bien convenu à la société romaine de la fin du IV^e siècle, si l'on en croit Ammien Marcellin [159]. Mais justement: Macrobe veut nous donner une image irréprochable sinon véridique d'un banquet réunissant une société choisie; une brève notation morale suffit; mais il n'est pas question d'entrer dans ces longues digressions sur la goinfrerie des Romains, auxquelles se complaît trop souvent Sénèque, il faut bien le reconnaître [160]; n'oublions pas que l'un des thèmes de conversation du deuxième après-midi est le luxe de la table des anciens, opposé à la sobriété de celle des contemporains [161]!

Ces deux derniers aménagements du texte original, par suppression de développements choquants, qui contrediraient l'esprit dans lequel est conçu le banquet des *Saturnales*, sont apparemment l'œuvre de Macrobe lui-même. Je crois qu'on peut en inférer légitimement que l'arrangement dans son ensemble est également son œuvre. Nous avons ainsi un exemple instructif de la manière dont Macrobe utilise, retravaille, et finalement transforme sa source, lorsqu'elle lui fournit non pas un simple renseignement, une anecdote ou un fait [162], mais un modèle littéraire en même temps que la matière d'un développement philosophique. Nous aurons d'autres occasions d'étudier l'utilisation par Macrobe d'une source aujourd'hui conservée [163]; remarquons dès maintenant que la *Quellenforschung* a trop vite conclu des emprunts à Aulu-Gelle et à Plutarque que Macrobe recopiait son modèle littéralement, sinon stupidement [164], sans remarquer que ces deux auteurs ne lui fournissaient que des renseignements anecdotiques, ou des curiosités de table. Lorsque la matière de l'emprunt est plus sérieuse — ou plus littéraire — Macrobe ne recule pas devant une transformation subtile et justifiée de son modèle [165]. Il faudra s'en souvenir lorsque nous n'aurons plus la source et que le texte de Macrobe servira à la reconstituer; la plus grande prudence s'imposera alors.

---

[155] *Ad Luc.* 47, 15 = *Sat.* 1, 11, 10.

[156] *Ad. Luc.* 47, 7-9.

[157] *Sat.* 1, 11, 14: *dum se mensae copiis et aviditate distendunt.* Cette phrase est originale: seul le verbe est emprunté à Sénèque; en revanche les châtiments sévères qui attendent l'esclave pour le moindre bruit sont maintenus.

[158] *Ad Luc.* 47, 9 et 13.

[159] Amm. 16, 6: description des repas de l'aristocratie romaine; quant à la toute puissance des affranchis, eunuques impériaux etc..., le Bas-Empire en offre de multiples exemples.

[160] Citons pour mémoire la digression injustifiable sur la gourmandise à propos de la description des eaux souterraines dans les *Nat. quaest.* 3, 18.

[161] *Sat.* 3, 13; cf. *supra* p. 211.

Conclusion

En fin de compte, on s'aperçoit que Macrobe a très peu lu les grands auteurs classiques, ou du moins qu'il les utilise très peu d'après ses souvenirs personnels. Etant donné les genres assez particuliers des *Saturnales* et du *Commentaire*, ce fait est d'interprétation délicate; on peut affirmer avec certitude que, sauf pour quelques chants privilégiés de l'*Enéide* et des *Géorgiques*, les réminiscences d'auteurs classiques ne viennent pas facilement sous sa plume; serait-ce qu'il les a peu pratiqués ? Aurait-il reçu une éducation tout à fait insuffisante ? La supposition est invraisemblable; sa connaissance du latin et du grec, le travail très raffiné de son style (évident, chaque fois que nous avons pu le vérifier) révèlent une solide formation scolaire; il faut écarter aussi l'hypothèse d'une éducation grecque: les citations spontanées d'Homère, de Platon, ou des orateurs attiques sont encore plus rares, sinon inexistantes.

---

[162] Cf. l'utilisation quasi mécanique d'Aulu-Gelle, sauf dans la préface.

[163] Cf. *infra* son utilisation de Porphyre, *Sent.* 32 (sur les vertus).

[164] Comme le pensaient G. Wissowa et H. Linke.

[165] Cf. développement sur la descente de l'âme, *In Somn.* I, 11-12, et la reconstitution du *Traité du Soleil* de Porphyre d'après *Sat.* I, 17-24.

Je crois qu'il faut admettre que Macrobe a délibérément écarté de ses *Saturnales* tout ce qui était trop scolaire, trop classique, en un mot, tout ce que le jeune Eustathe trouvait facilement dans sa propre mémoire et dans l'enseignement de ses maîtres. Bien sûr, si l'on chasse le naturel, il revient au galop: comment l'auteur pourrait-il ne pas laisser affleurer les souvenirs dont sa mémoire est encombrée? Comment ne citerait-il pas Virgile, dieu des poètes et prince des philosophes? Mais là n'est pas l'intérêt des *Saturnales*: il faut fournir au jeune élève une «armoire à provisions» de connaissances rares, un répertoire de citations d'auteurs anciens qu'on ne trouve plus dans les bibliothèques, en un mot toute une science qui tend à disparaître, soit qu'on ne l'édite plus, soit qu'elle ne se trouve plus que dans des ouvrages écrits en grec, soit enfin que plus personne ne s'y intéresse. On comprend alors pourquoi ce père attentionné s'est tourné vers des florilèges tout préparés, qui lui évitaient mille recherches, devenues le plus souvent impossibles. En citant Serenus Sammonicus, c'est un peu du contenu des soixante deux mille volumes réunis par celui-ci dans sa bibliothèque [166] que Macrobe fait passer à son fils et à la postérité [167].

[166] *Script. hist. Aug.* 20, 18, 2.

[167] Notre conclusion sur le point précis de la culture de Macrobe est un peu une dérobade: nous en convenons volontiers. Il y aurait toute une nouvelle recherche à entreprendre à partir de la culture de chacun des écrivains latins de ce temps en fonction de son pays d'origine; la culture littéraire de Macrobe apparaît inférieure à celle d'Augustin et de Jérôme; a-t-il été élevé dans une province où la décadence des écoles était plus avancée? Il est d'ailleurs, si notre chronologie est exacte, d'une génération plus tardive. D'un autre côté, des chrétiens comme Jérôme, comme Augustin, malgré leurs belles déclarations contre la futilité des études classiques, «en rajoutent» peut-être plus qu'on ne pense (reste d'un vieux complexe d'infériorité des chrétiens en face des païens). La correspondance de Symmaque révèlerait plus de reminiscences classiques ou archaïques: mais les travaux sur ce sujet sont insuffisants (cf. *éd.* de P. Callu, Les Belles Lettres, p. 28). Nous livrons ce fait brut: malgré l'abondance de citations que révèle n'importe quel index des éditions de Macrobe, *en fait* les citations spontanées d'auteurs classiques sont, à l'exception de rares chants virgiliens, fort rares. . .

Macrobe, lecteur des compilateurs

Sur ces compilateurs que Macrobe a pillés sans vergogne (car telle est l'appréciation peu flatteuse de la *Quellenforschung*), on a tout dit depuis longtemps. Ce sont G. Wissowa et H. Linke qui ont ouvert le feu (qu'on nous passe l'image: dans l'esprit de ces auteurs, il s'agit bien d'une exécution!), dans des dissertations parues il y a maintenant un siècle [168].

Aulu-Gelle

Les *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle constituent une première source évidente. On se reportera aujourd'hui à l'*index* le plus récent de ces citations, donné par N. Marinone, dans son édition des *Saturnales* [169]. Comme nous avons conservé généralement le texte original des *Nuits Attiques*, on peut juger sur pièces de la façon dont Macrobe compile sa source; les principes énoncés par Wissowa en préface à son étude [170] ne sont pas faux, si on veut bien ne pas les étendre abusivement à *toutes* les sources de Macrobe et si on met de côté le cas très particulier des emprunts faits à la *Préface* d'Aulu-Gelle [171].

Macrobe suit textuellement sa source (dont il peut cependant contaminer plusieurs extraits); il ne cite pas le nom de sa source directe (ni même de la source seconde, s'il en existe une plus ancienne); il peut accumuler des citations disparates, parfois même se répéter ou se contredire (nous ajouterons cependant: sur des points de détail); la fidélité scrupuleuse avec laquelle il cite sa source peut aboutir à des absurdités [172]; mais nous avons vu qu'il n'hésite pas, au contraire, à recomposer entièrement et avec beaucoup de soin la lettre de Sénèque sur les esclaves [173]. Disons donc que lorsqu'un compilateur lui fournit une simple anecdote, il ne prend pas la peine de l'adapter étroitement à son texte; nous l'avons vu procéder ainsi dans ses citations de grammairiens [174]. Enfin, rappelons que la concordance entre Macrobe et Aulu-Gelle n'est pas toujours le signe que le premier a pillé le second; il est des cas où cette rencontre s'explique plus simplement par une source commune [175].

---

[168] G. Wissowa, *De Macrobii Saturnaliorum fontibus, capita tria*, Diss. Breslau 1880; H. Linke, *Quaestiones de Macrobii Saturnaliorum fontibus*, diss. Breslau 1880. En fait, ils n'ont fait que systématiser les renseignements fournis déjà par les anciens éditeurs, de Pontanus à Jan.

[169] *Ed. Sat.* p. 879-880.

[170] *Op. cit.* p. 2-15.

[171] Cf. *supra* p. 172-174.

[172] Par exemple *Sat.* 1, 11, 44 (= *Noct. Att.* 2, 18, 10): parlant d'Epictète, il dit que sa mémoire est «trop fraîche» (*recentior*), ce qui est vrai du temps d'Aulu-Gelle, mais ne l'est plus 300 ans après sa mort.

[173] Cf. *supra* p. 286-291 et à propos d'Aulu-Gelle p. 172-174.

Remarquons enfin que les desseins d'Aulu-Gelle et de Macrobe sont tout à fait différents, comme le révèlent leurs préfaces; l'un présente ses lectures dans l'ordre où il les a faites [176], l'autre entend en faire un tout aussi élaboré qu'un miel fabriqué par des abeilles, à partir du suc de mille fleurs [177]; le genre littéraire qu'a choisi Macrobe, le *symposion,* témoigne de la sincérité de son propos, car c'est un genre compliqué, raffiné et soumis, nous l'avons vu, à des règles rigoureuses.

Suétone

Macrobe a-t-il lu Suétone? Il ne cite jamais son nom, ce qui n'est pas une preuve, au contraire, puisqu'il cite rarement sa source directe (sinon jamais, comme le pensait Wissowa); certaines anecdotes rapportées dans les *Saturnales* se retrouvent dans les *Vies des Douze Césars,* mais dans des conditions qui excluent une dépendance des premières par rapport aux secondes [178]. C'est au livre (perdu) *Sur l'année romaine* [179], que Macrobe aurait emprunté la matière d'une grande partie du livre I des *Saturnales*. S'appuyant sur l'argumentation de Reifferscheid, qui, au vu des passages parallèles de Macrobe, de Censorinus et de Solin, avait conclu qu'ils remontaient tous les trois à Suétone, Wissowa développe les conséquences de cette découverte, et fait de Suétone la source non seulement des chapitres 12 et 13 (division de l'année Romulus, transformations apportées par Numa), mais aussi des chapitres 14 (corrections apportées par César, par Auguste), 15 (des calendes, des ides, des nones) et 16 (des jours fériés); quelques digressions exceptées, toute cette histoire du calendrier romain remonterait bien à Suétone. Du coup, les chapitres 3 (division du jour civil), 7 (origines de la fête des Saturnales) et 10 (date de la célébration de cette fête) auraient — mis à part quelques additions plus nombreuses — la même source [180]. Cette thèse a été violemment combattue dès son origine; une première difficulté venait des citations de Cornélius Labéon, auteur qu'on plaçait habituellement au III^e^ siècle [181]. D'autre part, en affinant les parallèles, on découvrit des différences entre Macrobe, Censorinus et Solin. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette querelle qui s'est poursuivie pendant près de cinquante ans et n'a abouti à aucun résultat positif [182]. Wessner conclut fort sagement qu'en «l'état très lacunaire de nos connaissances, on ne peut apporter de réponse satisfaisante à ces questions» et que, d'ailleurs, Macrobe est un compilateur qui a certainement fusionné les matériaux provenant de plusieurs sources [183]. La présence de Cornélius Labéon ne fait que compliquer

---

[174] Cf. *supra* p. 239.

[175] Cf. *supra* p. 251 et la n. 86.

[176] *Noct. Att.* Praef. 1: *Usi autem sumus ordine rerum fortuito, quem antea in excerpendo feceramus...*

[177] *Sat. Praef.* 5: *Apes enim quodammodo debemus imitari quae... sucum varium in unum saporem mixtura quadam et proprietate spiritus sui mutant.* Il ne faut pas faire cependant des *Saturnales* une machine de guerre contre Aulu-Gelle, comme le fait E. Türk, et encore moins supposer que Macrobe «a remplacé ses sources des Nuits Attiques par d'autres auteurs, tout en racontant le même épisode qu'Aulu-Gelle, il a dû connaître ses auteurs par ses propres lectures... » (*art. cit. REL,* 41, 1963, p. 334).

[178] La réforme du calendrier tentée par Domitien (Suét. *Dom.* 13) est introduite par Macrobe dans le long débat sur l'année romaine (*Sat.* 1, 12, 36); le bon mot de Cicéron à propos de la propriété achetée par César à la mère de Brutus, Servilie, (Suét. *Caes.* 50), provient manifestement chez Macrobe (*Sat.* 2, 2, 5) d'un recueil de bons mots de César.

[179] Mentionné par Suidas, selon Reifferscheid et Schanz, constituerait

---

le livre 8 des *Prata* (Schanz-H. *G.R.L.* 3, 3, p. 59 et 63-64); *ed.* dans Reifferscheid, *Suetonii reliquiae*, p. 149 sq.

[180] Reifferscheid, *op. cit.* p. 44 sq.; G. Wissowa, *Diss*. . . p. 16-34.

[181] Pour réduire la difficulté, Wissowa avait soutenu que le Labéon cité en *Sat.* 1, 16, 29 n'était autre qu'*Antistius Labéon* (1^e^ siècle av. J.C.) (*op. cit.* p. 26-28), thèse qui n'est plus retenue aujourd'hui.

[182] Citons seulement les partisans de Wissowa: F. Bluhme, *De Johannis Laur. Lydi libris* περὶ μηνῶν *observ. capita duo*, Halle, 1906, p. 84 sq.; F. Rabenald, *Quaestionum Solinianarum capita tria*, Halle, 1909, p. 100 sq. *Contra*: Th. Litt, *De Verrii Flacci et Cornelii Labeonis fastorum libris*, Bonn, 1904, p. 9 sq.; Hahn, *De Censorini fontibus*, Iéna, 1905, p. 18 sq.; W. A. Baehrens, *Cornelius Labeo atque ejus commentarius Vergilianus*, Gand, 1918, p. 21 sq.; F. Niggetiet, *De Cornelio Labeone*, Münster, 1908. On trouvera le résumé de cet interminable débat dans: Wessner, *art. cit.* p. 190-194.

[183] *Art. cit.* p. 193.

le débat; Macrobe le cite plusieurs fois, c'est certain[184]; mais l'a-t-il utilisé directement, ce qui contredirait sa façon habituelle de procéder? D'autre part, le cas de Labéon est un des plus embrouillés de l'histoire de la littérature perdue; on ne sait même pas s'il a vécu au IIe, au IIIe ou au IVe siècle! Plus récemment, divers auteurs ont été amenés à se pencher sur ses rapports avec Arnobe, sans aboutir à des conclusions certaines[185]. Finalement, le personnage est trop mal connu pour qu'on puisse tirer quelque chose de son utilisation réelle ou supposée[186]. Il semble bien que nous nous trouvions ici dans une de ces impasses où la *Quellenforschung* s'est débattue désespérément. Pour nous limiter à notre propos, nous nous en tiendrons aux constatations suivantes: Macrobe *a pu* utiliser l'ouvrage perdu de Suétone; il a utilisé d'autre part, directement ou indirectement, un ouvrage de Labéon; une grande partie de sa science remonte à Varron, qui est plusieurs fois cité[187]. Ses sources sont donc des ouvrages encyclopédiques, (livres de fastes, chronologies, etc. . .) élaborés aux IIe et IIIe siècles, qui nous transmettent cependant une science beaucoup plus ancienne. Le livre I des *Saturnales* demeure la source fondamentale pour tous ceux qui s'intéressent à la chronologie romaine[188].

---

[184] *Sat.* 1, 12, 20-21 et 1, 16, 29: *in libro Fastorum*; Prétextat le citera dans son discours sur le Soleil: *in libro cui titulus est de oraculo Apollinis Clarii* (*Sat.* 1, 18, 21) et dans son étude du droit pontifical chez Virgile (*Sat.* 3, 4, 6).

[185] W. Bousset, *Zum Dämonologie der späteren Antike*, dans *Archiv für Religionswissensch.* 18, 1915; B. Boehm, *De Cornelii Labeonis aetate*, Königsberg, 1913; W. Kroll, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, *Rh.M.* 71, 1916, p. 309-357; A. Festugière, *La doctrine des Viri Novi sur l'origine et le sort des âmes*, dans *Hermétisme et Mystique païenne*, Paris 1967, p. 261-312 et spécialement p. 294-298.

[186] Cf. les remarques de P. Courcelle (*L.G.* p. 6 n. 2 et p. 18).

[187] *Sat. Menip.* Bücheler fgt 333 = *Sat.* 1, 7, 12; *Antiquitates rerum humanarum*, 17 = *Sat.* 1, 5, 5; *ibid.* 19 = *Sat.* 1, 3, 2-5; *Antiquitates rerum divinarum* 3 = *Sat.* 1, 16, 19. Ajoutons les citations sans titre d'ouvrage: *Sat.* 1, 7, 28; 1, 12, 13; 1, 12, 27; 1, 13, 20; 1, 13, 21; 1, 15, 18; 1, 15, 21; 1, 16, 18; 1, 16, 27; 1, 16, 33.

[188] La Chronologie est une science auxiliaire qui embrasse une foule de problèmes très complexes que nous ne pouvons aborder ici; mais il est évident que l'intérêt majeur de ces chapitres est là. Cf. les ouvrages classiques: T. Mommsen, *Römische Chronologie*, Berlin, 1859; F. K. Ginzel,

On remarquera enfin que si certains *excursus* permettent de déceler la variété des sources utilisées, l'ensemble est assez bien structuré (spécialement les chapitres 12 à 16), ce qui laisse à penser que Macrobe a recomposé son développement pour lui donner une forme assez personnelle[189]. En définitive, — autant qu'on puisse en juger! — la matière est empruntée, mais la mise en forme littéraire est, dans une mesure difficile à préciser, mais certaine, de Macrobe lui-même.

La littérature grecque

Les *Saturnales* et le *Commentaire* sont remplis de citations grecques; Macrobe lui-même, dans la préface des *Saturnales*, prétend faire un épitomé de toutes ses lectures «latines ou grecques»[190]. Aussi est-ce par lui que P. Courcelle ouvre son étude des lettres grecques en Occident aux Ve et VIe siècles[191]. On ne doit pas suspecter cette déclaration d'intentions: Macrobe a effectivement une bonne connaissance de la science grecque, comme nous l'avons déjà vu, et comme nous aurons l'occasion de le revoir. Mais le problème ne se pose pas moins de savoir s'il a lu directement ses sources grecques, ou s'il a utilisé des intermédiaires latins; Wissowa, Linke penchaient vers la deuxième hypothèse et cherchaient systématiquement une traduction latine, lorsque la matière était évidemment grecque[192]. Les travaux de K. Mras, du P.

Handbuch der Chronologie, t. 2, Leipzig, 1911; tout récemment; A. Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton, 1967, qui a bouleversé les théories classiques concernant l'histoire du calendrier en s'appuyant notamment sur les textes de Macrobe; cf. sur ce livre l'*art.* de J. C. Richard, *Le calendrier préjulien*, dans *REL*, 46, 1968, p. 54-61.

[189] Si l'ensemble de ce que Wissowa faisait remonter à Suétone remonte au moins, comme il est vraisemblable, à un même groupe de sources, le découpage s'explique souvent par les nécessités du genre sympotique (cf. *supra* p. 225 sq.) Ainsi le chapitre sur le *jour civil* (*Sat.* 1, 3) est introduit par un motif dramatique (nous sommes à la *veille* des Saturnales); les considérations sur les Saturnales (*Sat.* 1, 7 et 1, 20) sont séparées par deux chapitres intercalaires: cela pour rompre la continuité d'un exposé dont la longueur indispose, dans un Banquet.

[190] *Sat. Praef.* 2: . . . *quicquid mei, vel te jam in lucem edito vel antequam nasceris, in diversis seu Graecae seu Romanae linguae voluminibus elaboratum est. . .*

[191] *L.G.* p. 3 du ch. I: *L'Hellénisme païen: Macrobe.*

[192] On connaît la position extrême de H. Linke, *Ueber Macrobius' Kom-*

Henry et de P. Courcelle [193] ont montré que Macrobe utilise directement ses sources grecques dans de nombreux cas. Nous aurons l'occasion de le constater à notre tour, en progressant dans notre étude. Nous voudrions ici plus simplement étudier la connaissance des œuvres littéraires grecques que révèle Macrobe dans ses *Saturnales*.

Homère

A Jove principium: les citations d'Homère abondent dans les *Saturnales*; mais, comme pour Virgile, il faut opérer un tri préalable. Laissons de côté toutes les citations des livres IV, V et VI, qui sont empruntées, avec le reste, aux lexiques spécialisés dont nous avons déjà parlé à propos de Virgile. L'abondance de ces citations ne prouve qu'une chose: c'est que Macrobe s'intéresse aux modèles grecs de Virgile — et qu'il sait recopier les exemples fournis par ses modèles. Une fois ce premier tri opéré, il nous reste la liste des citations donnée en annexe [194]. Nous constatons que Macrobe cite encore vingt et une fois l'*Iliade*, et vingt-deux fois l'*Odyssée* [195], soit quarante trois fois en tout; nous avons inclus dans ce total six allusions précises à des passages homériques, dont le texte lui-même n'est pas cité [196]. Ces citations se répartissent ainsi: vingt six dans le livre VII, quatorze dans le livre I, deux dans le livre III, et une au livre II.

Essayons maintenant de cerner le contexte dans lequel elles apparaissent: au livre I, douze citations (sur quatorze) se trouvent dans les chapitres 17-24 (discours de Prétextat sur le soleil), dont

---

mentar zu Ciceros Somnium Scipionis, dans *Philolog. Abhandl. Martin Hertz zum siebzigsten Geburst.* Berlin, 1888, p. 240-256; Macrobe plagierait un commentaire perdu de Marius Victorinus sur le *Songe de Scipion*, inspiré lui-même par le *Commentaire au Timée* de Porphyre et un commentaire virgilien: position indéfendable, comme nous le verrons.

[193] P. Courcelle, *L.G.* spécialement p. 20-21; K. Mras, *art. cit.* (*Macrobius' Kommentar. . .*); P. Henry, *Plotin et l'Occident, Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe, Spicilegium sacrum Lovaniense*, 1, 15, Louvain, 1934.

[194] Nous l'avons établie d'après l'index le plus récent, celui de N. Marinone, *ed.* de Macrobe, p. 887-889.

[195] Les deux poèmes sont à égalité, alors que l'*Iliade* est citée beaucoup plus souvent dans les livres 3 à 6. Cf. Annexe 4.

[196] Indiquées dans l'*éd.* de Marinone par la mention (*s.c.*).

la source est évidemment grecque[197]. Au livre VII, vingt trois citations apparaissent dans les développements empruntés aux *Quaestiones conuiuales* de Plutarque, dont nous allons parler un peu plus loin; deux sont empruntées, avec leur contexte, à un chapitre d'Aulu-Gelle; une autre, très brève d'ailleurs, provient, comme le chapitre où elle se trouve, des *Problèmes* d'Alexandre d'Aphrodise; au total, vingt six citations (sur vingt six!) appartiennent, avec leur contexte, à une source identifiable. Les deux citations du livre III illustrent des considérations gastronomiques empruntées à Serenus Sammonicus.

Finalement, il nous reste... deux citations au livre I! La première apparaît au chapitre 12, c'est à dire au début du développement sur l'année romaine; elle illustre le caractère meurtrier de Mars, assimilé au dieu grec Arès[198]. Il est d'ailleurs remarquable que Macrobe donne de ce vers une leçon exceptionnelle, qui ne se trouve que chez Zénodote. Nous avons vu que la source de ce passage était peut-être Suétone, ou en tout cas, quelque polygraphe romain. Il y a tout à parier que cette citation d'Homère vient aussi de là, sinon ce serait le seul cas où Macrobe introduirait de lui-même un vers homérique pour illustrer (avec bonheur d'ailleurs) une explication technique.

Une deuxième citation apparaît tout à la fin du discours sur l'année romaine[199]. Eustathe, après avoir vanté à son tour la remarquable organisation de l'année romaine, cite une expression athénienne, corroborée par un vers d'Homère. Il est manifeste que ce court passage — extérieur au reste du développement, comme l'avait déjà vu Wissowa — provient d'une source grecque qui contenait elle-même la citation d'Homère. Et nous arrivons à cette conclusion remarquable, sinon étonnante: parmi les nombreuses citations homériques que présentent les *Saturnales*, pas une n'est introduite spontanément par Macrobe lui-même.

---

[197] Probablement, comme nous le verrons (cf. *infra* p. 666 sq.), le *Traité du Soleil* de Porphyre, et deux autres traités de la même époque.

[198] *Il.* 5, 31 = *Sat.* 1, 12, 9. Macrobe rapporte deux hypothèses sur le nom donné par Romulus au premier mois de l'année (Mars); selon les uns, il aurait voulu honorer son père; selon les autres, ayant mis le premier mois sous l'autorité du Dieu tueur d'hommes, il aurait tempéré ce choix en faisant de Vénus (*Aphrilis*) la déesse tutélaire du deuxième mois; que Mars soit un tueur d'hommes, Homère l'atteste: *ut Homerus naturae conscius ait*: Ἆρες, Ἄρες βροτολοιγέ, μιαιφόνε τειχεσιβλῆτα, ... La vulgate des manuscrits homériques porte τειχεσιπλῆτα; leçon que donne un seul manuscrit de Macrobe, le *Matritensis Escorial*, du XV^{e} siècle (où la correction a été certainement apportée d'après un manuscrit d'Homère). Dans l'antiquité, seul Zénodote donnait cette leçon (cf. Sandys, *A History of classical Scholarship*... 1, p. 119-121.)

[199] *Od.* 14, 162 = *Sat.* 1, 16, 42.

Nous ne recommencerons pas la même démonstration à propos des tragiques grecs, que Macrobe connaît soit par des lexiques d'emprunts virgiliens, soit par Didyme Chalcentère, à travers Serenus Sammonicus [200]. *Ab uno disce omnes*! Homère est pour l'écolier grec ce que Virgile est pour l'écolier romain; or, nous avons vu que, si Macrobe cite rarement Virgile de mémoire, il lui échappe de temps en temps une réminiscence; il lui arrive de faire spontanément un rapprochement (pris généralement dans deux ou trois chants privilégiés). Ce n'est pas le cas pour Homère.

L'a-t-il cependant pratiqué, comme écolier? On peut concevoir à la rigueur que, dans un ouvrage qu'il veut savant, il se borne aux citations pertinentes, aux rapprochements signalés par une longue tradition d'érudits. Nous croyons pourtant qu'il est possible d'apporter une confirmation *a silentio* de cette absence de lecture directe des poésies homériques. Quel apprenti de la langue grecque ignore la célèbre lamentation d'Ulysse, surpris par la tempête qui le jettera sur les rives de Phéacie: «O trois fois et quatre fois heureux ceux qui sont morts sous les murs de Troie. . . »; lamentation traduite textuellement par Virgile, et mise dans la bouche d'Enée, saisi par la tempête qui le fera s'échouer près de Carthage: «*O ter quaterque beati. . .* [201]. Or, cette exclamation d'Enée apparaît deux fois dans l'œuvre de Macrobe sans que jamais il soit fait mention de son modèle homérique; dans les *Saturnales*, elle sert d'illustration aux emplois du pathétique *a minore* chez Virgile [202]; le plus curieux est que Macrobe, quelques lignes plus bas, à propos d'un cas de pathétique *a majore* chez ce poète, donne le modèle homérique du vers virgilien [203]. Sa source n'offrait donc pas le pendant homérique du «*O ter quaterque beati*. . . » et l'auteur des *Saturnales* n'a pas été capable de suppléer à cette lacune.

---

[200] P. Courcelle, *L.G.* p. 14.

[201] *Aen.* 1, 94.

[202] *Sat.* 4, 6, 3.

[203] *Sat.* 4, 6, 5: . . . *sed eleganter hoc circa Didonem Vergilius induxit*: *non aliter quam si immissis ruat hostibus omnis*

Dans le *Commentaire*, enfin, évoquant les propriétés remarquables des nombre 3 et 4, composants du nombre 7 et générateurs des accords de quarte et de quinte, l'auteur ajoute: «c'est pourquoi Virgile, à qui aucune science n'est étrangère, voulant exprimer un bonheur parfait et complet s'écrie: «O trois fois et quatre fois heureux. . . » [204]. Le problème de la source de ce passage est très délicat; si elle est grecque, la citation est de Macrobe; si elle est latine, la citation peut provenir de la source elle-même, mais dans les deux cas, Macrobe manifeste son ignorance d'un vers grec particulièrement connu. On remarquera que Servius n'en sait pas plus que Macrobe sur l'origine homérique de cette exclamation; pourtant, une des scolies recueillies par Daniel en fait état; certains *indices* l'avaient donc relevée, mais ce n'est pas le cas de ceux que consultaient et Macrobe et Servius [205].

Ainsi, malgré l'abondance de citations homériques dont les *Saturnales* sont émaillées, Macrobe n'a pas davantage pratiqué le père des poètes grecs, que ne l'a fait un Jérôme [206] ou un Augustin [207] Comme eux, il n'en parle que par ouï-dire; sa seule supériorité est d'avoir compilé des *indices* ou des lexiques remplis de citations. . .

Carthago aut antiqua Tyros. . . (*Aen*. 4, 669)
dixit enim non minorem luctum fuisse ex unius morte quam si tota urbs, quod sine dubio esset majus, ruisset. Et Homerus idem fecit:
. . . ὡς εἰ ἅπασα
Ἴλιος ὀφρυόεσσα πυρὶ σμύχοιτο κατ ἄκρης. (*Il*. 22, 410). Il est vrai que l'exemple est emprunté à l'*Iliade* qui fournit la majeure partie des citations homériques des index virgiliens utilisés par Macrobe.

[204] *In Somn*. 1, 6, 44: . . . *unde Vergilius nullius disciplinae expers plene et per omnia beatos exprimere volens ait,*
. . . *o terque quaterque beati*.
Sur les sources de ce développement, cf. *infra* p. 334 sq.

[205] Serv. *In Verg. Aen. 1, 94*, Thilo 1, p. 47; l'explication de Servius est d'ailleurs purement grammaticale: *O ter quaterque id est saepius; finitus numerus pro infinito*. Quant à savoir d'où provient la scolie de S. Danielis c'est une autre affaire: nous avons ici l'une des discordances entre Macrobe et Servius Danielis. Sergius (*Explanat. in Donat. lib. I, GL*, K, 4, p. 510, 9 et 520, 2) ainsi que Pompeius (*Commentum Ars Donat. GL*, K 5, p. 100) ignorent le vers homérique, donc tous ceux qui s'inspirent de Donat qui l'ignorait lui-même.

[206] P. Courcelle, *L.G*. p. 49-50.

[207] H. Marrou, *Saint Augustin*. . . p. 33 n. 4 et P. Courcelle, *L.G*. p. 153-154.

Macrobe, lecteur de Plutarque

En revanche, c'est bien directement que Macrobe a puisé dans les *Quaestiones conuiuales* de Plutarque, comme nous l'avons vu [208]. Mais il les utilise avec beaucoup de liberté, traduisant librement son modèle, l'adaptant, le complétant au besoin, s'il le juge utile; procédé de transposition que nous avons déjà relevé plusieurs fois et qui montre bien que l'auteur des *Saturnales* n'est pas un vulgaire plagiaire [209].

Autres sources

A l'origine de la science grecque des *Saturnales*, il y a d'autres sources, beaucoup plus spécialisées, dont nous avons déjà parlé à propos de Virgile [210]; Didyme Chalcentère, avec sa Λέξις τραγική et sa Λέξις κωμική fournit les citations d'auteurs dramatiques du livre V, probablement par l'intermédiaire de Serenus Sammonicus, comme l'a montré P. Courcelle. Aux livres mentionnés plus haut, il faut ajouter un catalogue de vases grecs du même Didyme [211]; mais il n'est pas sûr que Macrobe ait recouru pour le consulter aux services de Serenus Sammonicus, comme le suggère aussi — prudemment, il est vrai — P. Courcelle [212].

Une partie de la science médicale du livre VII dérive des *Apories médicales et problèmes physiques* du Pseudo-Alexandre [213]. Comme il y a, dans le texte de Macrobe, des additions apportées très évidemment par un auteur latin, Linke supposait, une fois de plus, un intermédiaire latin entre le Pseudo-Alexandre et Macrobe, jugeant ce dernier incapable de réaliser lui-même ces additions: c'est donc par le canal des *Quaestiones conuiuales* d'Apulée que l'auteur des *Saturnales* aurait puisé dans les *Apories médicales*. . . [214].

---

[208] Sur le *genre* des *quaestiones convivales*, cf. *supra* p. 218 sq.; sur l'utilisation par Macrobe de Plutarque, cf. *supra* p. 180-181.

[209] Cf. liste des emprunts dans la n. 38 (p. 180) du chapitre sur *Les Saturnales ou le genre du Symposium.*

[210] Cf. *supra* p. 278 sq.

[211] *Sat.* 5, 19, 6-14. Sur Didyme, cf. *supra* p. 250, n. 80.

[212] P. Courcelle, *L.G.* p. 14.

[213] Ps. Alexandre, Ἰατρικὰ ἀπορήματα καὶ φυσικὰ προβλήματα, *ed.* J. L. Ideler, *Physici et medici graeci minor.* t. 1, Berlin 1841, p. 3-80.

[214] H. Linke, *Diss.* . . p. 52-57.

Mais nous ne savons pratiquement rien de cet ouvrage d'Apulée [215]. Pourquoi, d'ailleurs, Macrobe n'aurait-il pas pu procéder à des transformations dont un autre auteur latin aurait été capable? Disons plus prudemment que, là encore, sa science des choses grecques provient plus ou moins directement des manuels de polygraphes grecs.

Enfin, nous avons vu plus haut [216] qu'une utilisation d'Athénée par Macrobe est tout à fait improbable.

Conclusion

Il est donc très difficile de savoir exactement quand Macrobe a utilisé directement ses sources grecques, et quand il les a connues par un intermédiaire latin. On admettra en gros qu'il a eu connaissance de certaines par une lecture directe (c'est le cas de Plutarque) et d'autres par le biais d'une source latine (Serenus Sammonicus pour Didyme). Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est bien la science grecque qu'il transmet à ses lecteurs latins, et on ne peut lui refuser le mérite d'une entreprise qu'il vante avec fierté: «J'en viens maintenant à ces trésors déterrés dans les sanctuaires de la littérature grecque et connus uniquement de ceux qui ont puisé avec zèle aux sources de la science grecque» [217]. Il manifeste ainsi, pour la «science» et la «littérature» grecques, une passion très remarquable. Mais, s'il est capable de lire le grec et de le transcrire avec plus ou moins de liberté, il n'a des grandes œuvres de la littérature grecque *classique*, c'est à dire scolaire, aucune connaissance directe. Il n'a pas lu Homère, il n'a pas lu les tragiques grecs, il n'a pas davantage lu Platon, comme nous le verrons bientôt. Les lexiques, les manuels, les recueils de *Quaestiones* et de *Problemata* suffisent amplement à étancher sa soif de littérature grecque. Nous avons vu qu'il en était souvent de même pour la littérature latine, qu'il cite toujours de préférence à travers des lexiques ou des manuels spécialisés; mais il a conservé, cependant, une connaissance directe des grandes œuvres de cette littérature, pour les avoir étudiées à l'école, ce qu'il n'a pas fait pour les écrivains grecs. Homère est pour lui un auteur prestigieux par sa science universelle et par la facture unique de ses vers; mais la vision d'ensemble des poèmes homériques lui échappe; il n'en connaît qu'une poussière d'étoiles tombées des mille et une nuits d'un conte disparu. . .

---

[215] Cf. *supra* p. 182 et 219.

[216] Cf. *supra* p. 181-182.

[217] *Sat.* 5, 18, 1: *Ad illa venio quae de Graecarum litterarum penetralibus eruta nullis cognita sunt, nisi qui Graecam doctrinam diligenter hauserunt.* C'est Eustathe qui parle; P. Courcelle (*L.G.* p. 12) ironise sur ces «belles déclarations»; mais Macrobe fait parler un Grec qui est fondé à s'exprimer ainsi, même si l'auteur recourt, quant à lui, à des sources latines pour «déterrer» cette science grecque!

Nous avons laissé de côté le cas des sources grecques du *Commentaire* et des chapitres 17-24 du livre I des *Saturnales*. Le problème est ici trop étroitement lié à celui du contenu de l'ouvrage pour qu'on puisse l'en séparer artificiellement. Nous allons aborder ces questions dans les chapitres suivants. Mais notre connaissance de la manière dont Macrobe utilise habituellement ses sources littéraires nous éclairera utilement dans la recherche de ses sources, en matière de théologie et de philosophie.

CHAPITRE VII

L'ARITHMÉTIQUE

INTRODUCTION: LE CYCLE DES SCIENCES DANS L'ANTIQUITÉ

Les Romains ont hérité de la civilisation hellénistique un cycle de sept «arts libéraux», c'est à dire de sept sciences que tout homme libre devait avoir étudiées. Aux trois arts littéraires — Grammaire, Rhétorique, Dialectique [1] — s'ajoutaient les quatre sciences proprement dites: Arithmétique, Musique, Géométrie, Astronomie [2]. Ces deux groupes constituaient respectivement le *trivium* et le *quadrivium*, dénominations usuelles depuis le IX^e siècle, mais dont on a montré qu'elles recouvrent une distinction très ancienne [3]. Tout homme cultivé devait ainsi avoir reçu au moins une teinture de ces sciences. La Grammaire et la Rhétorique n'ont cessé d'être enseignées consciencieusement dans les écoles, alors que, pour les sciences pures, l'écart entre l'idéal affirmé d'une vaste culture encyclopédique et la faiblesse des connaissances réelles n'a fait qu'augmenter [4].

Cependant, s'il était un domaine où la connaissance des sciences pures paraissait indispensable, c'était la philosophie. Comme Platon et Aristote avaient parfaitement assimilé les connaissances scientifiques de leur temps, la lecture de leurs œuvres était impossible sans une étude préliminaire de l'Astronomie, de la Musique, etc. . . Nous avons un bon exemple de la manière dont on concevait cette initiation avec l'ouvrage de Théon de Smyrne, composé vers le début du II^e siècle avant notre ère, et intitulé: *Exposition*

---

[1] Nous avons omis la Dialectique qui n'apparaît pas chez Macrobe en tant que telle; mais on verra (à propos des preuves de l'immortalité de l'âme) comment il manie le syllogisme (cf. *infra* p. 636-644).

[2] Nous les citons dans l'ordre où les donnait Porphyre (*Opuscula*, Nauck p. 13). Sur le classement des sciences dans l'antiquité, cf. H. Marrou, *Saint Augustin*. . . p. 216-217.

[3] *Ibid.* p. 212-213 et la n. 7.

[4] H. Marrou, *Hist. de l'Educ*. . . p. 568 n. 2; sur toute cette question, on consultera les pages désormais classiques de cet auteur, spécialement *Saint Augustin*. . . p. 211-235 et la mise au point faite dans l'*Hist. de l'Educ*... p. 568, n. 2; et *Hist. de l'Educ*. . . p. 266-279.

des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon. On y trouve un *compendium* des éléments d'Arithmétique, de Musique et d'Astronomie nécessaires au lecteur des œuvres de Platon, et principalement du *Timée*; la géométrie déjà n'y fait plus l'objet d'une rubrique particulière [5].

En expliquant le *Songe de Scipion* à la lumière des commentaires au *Timée*, Macrobe se trouvait placé devant le même problème que les exégètes de Platon: mais il n'a pas donné, comme Théon, ni même comme Martianus Capella [6], d'exposé systématique du *quadrivium*. Respectant le genre du Commentaire, il n'aborde les problèmes scientifiques qu'à l'occasion des difficultés de cet ordre que soulève le *Songe de Scipion*.

Pour notre part, nous recourrons au cadre commode du *quadrivium* antique [7] pour tenter de faire un bilan systématique de ses connaissances scientifiques.

I. L'ARITHMÉTIQUE À LA FIN DU IV^e SIÈCLE

Dans une perspective platonicienne, la supériorité de l'intelligible sur le sensible fait de l'arithmétique la plus haute des sciences; le domaine de la géométrie est encore aux limites du corporel et de l'incorporel; sans doute, cette science est la première à toucher aux incorporels, mais elle reste liée indéfectiblement aux corps par la nature même de son objet; tandis que la science des nombres seule atteint «la perfection de l'incorporalité» [8]. Ainsi, lorsque notre pensée s'élève vers les réalités supérieures, c'est dans les nombres qu'elle rencontre la première perfection de l'incorporalité [9]. Macrobe porte à cette discipline l'admiration que les disciples et commentateurs de Platon, ainsi que le maître lui-même, ont héritée des Pythagoriciens [10]. Mais il sait, bien sûr, que la géométrie, charnière entre le sensible et l'intelligible, est indispensable à celui qui veut s'élever jusqu'aux pures abstractions de l'arithmétique. C'est pourquoi il aborde simultanément ces deux sciences, passant de l'une à l'autre au gré de ses démonstrations. Nous ferons de même pour ne pas démanteler le schéma d'un exposé dont la cohérence n'est pas toujours évidente. Ajoutons que la pauvreté des connaissances géométriques contenues dans le *Commentaire* ne mérite pas qu'on leur consacre un chapitre entier. . . . La géométrie n'intéresse Macrobe que dans sa relation à l'arithmétique. Mais que représente l'arithmétique pour un lettré du Bas-Empire ?

---

[5] «Θέωνος Σμυρναίου Πλατωνικοῦ τῶν κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρησίμων εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν», éd. Hiller, Leipzig 1878; la traduction de J. Dupuis, Paris 1892, est encore précieuse.

[6] Quatre livres des *Noces de Mercure et de Philologie* (*Lib.* VI-IX) sont consacrés à chacune des quatre sciences du *quadrivium*.

[7] En fait, comme Théon de Smyrne, nous ramènerons à trois les têtes de chapitres, car la Géométrie n'est abordée par Macrobe que très accessoirement.

[8] *Perfectio incorporalitatis*: l'expression revient plusieurs fois: *In Somn.* 1, 5, 4; 1, 5, 13.

[9] *In Somn.* 1, 5, 4: . . . *cogitationi a nobis ad superos meanti occurrit prima perfectio incorporalitatis in numeris. . .*

Logistique, arithmétique, arithmologie

L'arithmétique exclut d'abord ce que Platon nomme la «logistique», c'est à dire l'art du comput, qui est une simple technique, très utile sans doute, mais inférieure précisément en raison de sa finalité pratique [11]. Le comput enseigné dans les écoles primaires est tout à fait rudimentaire, et ne comprend même pas les quatre opérations élémentaires auxquelles sont habitués nos écoliers [12]. La véritable arithmétique n'est abordée que beaucoup plus tard, au niveau des études supérieures [13]. Les Anciens félicitaient justement Pythagore d'avoir su l'élever au-dessus des nécessités du commerce [14]. C'est, en tout cas, dans l'école pythagoricienne qu'elle a vu le jour; on y avait pris l'habitude, dès Archytas peut-être, avec Speusippe sûrement, de traiter d'abord des propriétés générales de tous les nombres, puis des propriétés spéciales aux nombres de la décade [15]. Très rapidement, et dans l'esprit même de la philosophie pythagoricienne, on s'intéressa davantage à la signification mystique des nombres, et l'étude de leurs qualités tendit à l'emporter sur celle de leurs propriétés mathématiques.

---

[10] Théon de Smyrne, *Expositio doctrinarum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. Hiller, 1878, p. 14-16; l'auteur compare les degrés de la purification de l'initiation aux mystères et ceux de la purification intellectuelle qu'apportent les mathématiques, et, au premier chef, l'arithmétique. Son ouvrage est d'ailleurs tout entier conçu comme une initiation mathématique permettant d'accéder ensuite aux réalités intelligibles de la métaphysique platonicienne. C'est une banalité que tous les arithméticiens répètent à l'envi au début de leurs ouvrages; c'est le sens, deux siècles plus tard, de l'ouvrage de Jamblique, *De Communi mathematica scientia*, ed. Festa, Leipzig. L'étude des rapports des nombres entre eux, c'est à dire des proportions, relève plus particulièrement de la musique; Macrobe s'en occupera au livre 2, dans son explication de la musique des sphères: cf. *infra* p. 363 sq.

[11] *Charmide*, 163, e.

[12] H. Marrou, *Hist. de l'Educ.* p. 238-240.

[13] *Ibid.* p. 269-272.

[14] Stobée, *Ecl.* 1, 1, 2.

Cependant, la véritable science des nombres — notre arithmétique — continuait à progresser, en se pliant à une logique rigoureuse, pour aboutir aux très remarquables démonstrations des *Eléments* d'Euclide [16]; mais, dans une direction différente, l'étude des propriétés des dix premiers nombres s'enrichissait de toutes les fantaisies que pouvait imaginer une mystique de type pythagoricien; c'est cela que nous distinguons sous le nom d'arithmologie [17].

Suprématie de l'arithmologie

Ainsi, l'art du comput était méprisé, parce que trop utilitaire. L'arithmétique devenait une science complexe et abstraite, dont le prestige tenait au fait qu'elle était une initiation à la connaissance des intelligibles; en revanche, l'arithmologie introduisait au cœur des puissances mystérieuses du nombre, sans exiger du myste une initiation mathématique ardue. On conçoit aisément que la science des qualités des nombres ait rapidement supplanté celle de leurs propriétés mathématiques, qui n'avaient plus d'autre intérêt que de révéler les vertus merveilleuses des nombres.

---

[15] P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1888, app. II sur l'*arithmétique pythagorienne*, p. 369 sq.

[16] Ed. I. L. Heiberg, revue par E. S. Stamatis, Teubner, Leipzig 1969. Cette arithmétique très rigoureuse, qu'un lecteur d'aujourd'hui peut comprendre sans difficulté, n'est pas d'Euclide lui-même: c'est le résultat élaboré des recherches de son école; on consultera: Th. L. Heath, *The Thirteen Books of Euclide's Elements*, Cambridge, 1926 (traduction et commentaire classiques) et J. Itard, *Les livres arithmétiques d'Euclide*, Paris 1961 (traduction française avec commentaire des livres VII-IX).

[17] Ce terme proposé par A. Delatte (*Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915, p. 139) est désormais retenu par les historiens des sciences; l'arithmologie est un peu à l'arithmétique ce que l'astrologie est à l'astronomie. De cette arithmologie, les *Theologoumena* du Ps. Jamblique offrent un exemple classique; le nom même de *théologoumènes* («révélations divines») est significatif; sur ces *Théologoumènes* qui remontent à Nicomaque de Gerasa et à Anatolius, cf. d'Ooge, *préf.* à l'*éd.* de *Nicomaque de Gerasa*, p. 82 sq.; ed. V. de Falco, Leipzig, 1922. L'attribution à Jamblique a été catégoriquement rejetée par P. Tannery, *op. cit.* p. 373.

A partir du I^er^ siècle, le manuel de Nicomaque de Gérasa, bréviaire de tous les apprentis arithméticiens, fait apparaître une très nette régression par rapport aux *Eléments* d'Euclide: les théorèmes y sont énoncés, mais jamais démontrés; un exemple suffit à les éclairer, et, si l'on veut, à les confirmer [18]. La décadence ne s'arrête pas encore là! A quoi bon des théorèmes compliqués, puisque les vertus des nombres apparaissent dans leurs propriétés les plus simples! On se contentera d'admirer la «justice» du nombre huit, qui peut se diviser en deux parties égales jusqu'à l'unité, propriété que nous expliquerions simplement en écrivant $8 = 2^3$; mais ce serait passer à côté de l'essence même de ce nombre [19]! Nous emprunterons à Macrobe un exemple de cette admiration naïve devant les propriétés les plus simples des nombres: «Et d'abord, écrit-il, nous ne pouvons pas passer sans admiration le fait que les deux nombres (7 et 8) qui, multipliés entre eux, donnent la durée de la vie de ce grand homme (Scipion), constituent un produit du pair et de l'impair» [20]. Que Boèce, au VI^e^ siècle, ait recours à Nicomaque de Gérasa pour composer son arithmétique est généralement considéré comme un progrès de l'esprit scientifique [21].

Ainsi, dans une perspective pythagorico-platonicienne, l'arithmologie a, sur l'arithmétique, la supériorité que possède la fin sur les moyens, et comme cette «fin» a besoin de très peu de moyens, l'arithmétique proprement dite a tendance à péricliter... Nous retrouverons une situation analogue pour l'astronomie, servante de l'astrologie chez les «théologiens»; mais avec cette différence, que l'astrologie n'a jamais assez de moyens astronomiques à sa disposition, si bien qu'elle favorise plutôt le développement — ou du moins la conservation — de la science des phénomènes célestes. Au IVe siècle, enfin, le Néo-Platonisme, qui est aussi un renouveau du Pythagorisme [22], renforce les tendances «théologiques» de la science des nombres. Bien sûr, un tel schéma demanderait à être nuancé: Diophante, au IIIe siècle, est un vrai mathématicien; mais a-t-on raison d'opposer «l'âge de Diophante» à celui de Jamblique [23]? Il faudrait tracer une courbe comparée des hauts et des bas de ces deux tendances de l'arithmétique, ce qui n'est pas facile, étant donné que beaucoup d'œuvres sont perdues et que nous ne savons pas toujours bien ce qui s'enseignait encore dans les écoles. Voyons d'abord rapidement quels sont les ouvrages qui traitent de questions arithmétiques aux IVe et Ve siècles, et qui sont parvenus jusqu'à nous.

---

[18] Cf. M. L. d'Ooge, *Nichomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic with Studies in Arithmetic*, by F. E. Robbins and L. Ch. Karpinski, New-York, 1926, p. 71 (pour le texte grec, se reporter à l'éd. R. Hoche, chez Teubner, Leipzig, 1866); cet ouvrage supplante désormais les *Eléments* d'Euclide; deux siècles plus tard, voulant à son tour faire une arithmétique, Jamblique se bornera à commenter Nicomaque (*In Nichomachi arithmeticam introductio*, ed. H. Pistelli, Leipzig 1894).

[19] En fait, cette dénomination du 8 (*merito propter aequalem divisionem justitiae nomen accepit, In Somn.* 1, 5, 18) remonte aux plus anciens pythagoriciens, comme le rappelle Macrobe lui-même; mais entre temps l'arithmétique avait fait des progrès, et l'on n'aurait pas dû s'étonner encore d'une propriété aussi simple.

[20] *In Somn.* 1, 6, 1: ... *ac primum hoc transire sine admiratione non possumus, quod duo numeri qui in se multiplicati vitale spatium viri fortis includerent ex pari et impari constiterunt.* Après quoi il ne reste plus qu'à s'extasier sur $3 = 1 + 1 + 1$, $4 = 1 + 2 + 1$, comme nous le verrons bientôt.

[21] Boeth. *De Arithmetica*, ed. Friedlein, Leipzig 1867.

Les traités d'arithmétique au temps de Macrobe

Tous les manuels en usage au IVe siècle ont disparu, mais nous avons conservé quelques traces de l'existence de certains d'entre eux.

On a cru retrouver chez Martianus Capella l'aboutissement d'une tradition arithmétique qui remonterait à la doctrine des *Eléments* d'Euclide; P. Courcelle nous dit que «pour la géométrie et l'arithmétique, il suit de très près les *Eléments* d'Euclide, sans doute dans une adaptation latine» [24]; certes, on retrouve chez Martianus Capella les définitions euclidiennes et *grosso modo* l'ordre des matières suivi dans les *Eléments*; mais toute démonstration est absente; Martianus Capella, comme Nicomaque, se contente d'illustrer un théorème par un exemple numérique [25]. Il y a loin des *Eléments* au livre VII des *Noces de Mercure et de Philologie.* Des manuscrits de la même époque nous ont conservé par ailleurs des traces d'adaptations latines des *Eléments* [26]: il aurait donc existé un manuel d'inspiration euclidienne, assez rudimentaire si l'on en juge par ce qu'en a conservé Martianus Capella.

---

[22] Porphyre avait écrit une vie de Pythagore, et Jamblique aussi.

[23] Comme le fait: G. Sarton, *Introduction to the History of Science t. 1, from Homer to Omar Khayyam*, Baltimore, 1927, p. 330-344, suivi par J. Fontaine, *Isidore de Séville*... t. 1, p. 341-342. Les néo-platoniciens dont nous allons nous occuper confirment cette vue; mais peut-être y a-t-il eu aussi de vrais mathématiciens après Diophante...

[24] *L.G.* p. 199, suivi par J. Fontaine, *op. cit.* p. 361, n. 4.

Varron avait, de son côté, composé un *De arithmetica,* qu'Augustin aurait pu consulter [27]. Fries et Prächter ont prétendu retrouver les traces d'une arithmétique qui remonterait à ce même Varron [28]. Tout cela est assez vague, car il ne nous reste de Varron qu'un fragment concernant l'hebdomade, conservé par Aulu-Gelle [29]. Que subsiste-t-il des deux manuels de base, précédemment cités, de Théon de Smyrne et de Nicomaque de Gérasa? L'influence de l'arithmétique de Théon est très problématique [30]. En revanche, nous avons deux témoignages précis de la vogue de l'*Introduction mathématique* en Occident: Apulée en a donné une traduction latine au II^e^ siècle, comme l'attestent Cassiodore et Isidore de Séville [31]; au IV^e^ siècle, Jamblique en a donné un commentaire qui s'est conservé [32]. Enfin, Boèce, au début du VI^e^ siècle, en donne à nouveau une traduction [33]; son entreprise signifierait-elle que la traduction d'Apulée s'était perdue? Mais alors, comment Cassiodore la connaîtrait-il? P. Courcelle pense retrouver des traces de cette traduction dans un passage de Cassiodore inspiré de Nicomaque qui ne peut remonter au texte de Boèce [34]. D'Ooge n'estime pas impossible que Martianus Capella dépende pour une grande part de cette traduction d'Apulée [35]. On sait aussi que l'*Introduction arithmétique* était très lue dans l'Ecole d'Athènes à la fin du IVe siècle [36]. Que la traduction latine d'Apulée se soit ou non perdue, l'ouvrage de Nicomaque semble donc bien avoir été à la base de toutes les connaissances mathématiques du Bas-Empire...

---

[25] Exemple, *De Nuptiis,* 7, 770: *si numero impari par demitur, id quod superest impar est, ut si ex septem duo auferantur, supersunt quinque. . .*

[26] Schanz-H. *G.R.L.* 4, 2, p. 302.

[27] H. Marrou, *Saint Augustin. . .* p. 253, n. 1.

[28] C. Fries, *De M. Varrone a Favonio Eulogio expresso,* dans *RhM* 58, 1903, p. 115-125, et K. Praechter, *Eine Stelle Varros zur Zahlentheorie,* dans *Hermès* 46, 1911, p. 407-413; nous reviendrons sur leur hypothèse, cf. *infra* p. 332 et n. 102.

[29] *Noct. Att.* 3, 10.

[30] Ce sont surtout les développements astronomiques de l'*Expositio* qui réapparaissent chez Calcidius.

[31] Cassiodore, *Inst.* 2, 4, 7, ed. Mynors p. 140, 1. 16-20: . . . *arithmetica disciplina quam apud Graecos Nicomachus diligenter exposuit; hunc prius Madaurensis Apuleius, deinde magnificus vir Boethius Latino sermone translatum Romanis contulit lectitandum. . .* Isidore de S. *Origines,* 2, 2.

[32] Cf. *supra* n. 18.

[33] Ou plutôt une adaptation libre, que constitue son *Arithmetica.*

Les arithmologies

Mais Martianus Capella nous offre aussi un bel exemple de la vogue des compilations arithmologiques. En effet, son livre VII, *De arithmetica,* commence par une analyse des propriétés de chacun des nombres de la décade, dans l'esprit des *Théologoumènes* du Pseudo-Jamblique [37]; ce préambule «théologique» justifie, en quelque sorte, l'arithmétique proprement dite qui lui fait suite. Le livre I de la *Dissertation* de Favonius Eulogius est, lui, exclusivement consacré à des considérations arithmologiques. Enfin, il faut rappeler que les commentaires au *Timée,* qui fleurissent en si grand nombre à cette époque, sont amenés à traiter des propriétés des nombres qui entrent dans la constitution de l'âme du monde (*Timée,* 35 b), c'est à dire, pratiquement, des éléments de la décade; les commentaires de Calcidius et de Proclus nous ont conservé une bonne partie de ces développements.

Ne nous étonnons pas alors que Macrobe s'intéresse davantage aux puissances magiques des dix premiers nombres qu'aux théorèmes difficiles de l'arithmétique euclidienne...

En résumé, il existe encore au IVe siècle une tradition arithmétique très abâtardie il est vrai; les démonstrations mathématiques qui font la valeur des traités euclidiens ont quasiment disparu

---

[34] *L.G.* p. 329-330.

[35] D'Ooge, *op. cit.* p. 142.

[36] F. Schemmel, *Die Hochschule von Konstantinopel im IV und V Jahrhundert,* dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertumgeschichte und Deutsche Litteratur,* 22, 1908, p. 507-508.

[37] *De Nuptiis,* 7, 731-742.

(on peut même dire qu'un théorème non démontré est encore plus admirable, car il ne dévoile pas le mystère des propriétés merveilleuses qu'il énonce [38]). Le renouveau du Pythagorisme, l'ontologie platonicienne qui met au sommet de la hiérarchie des êtres les plus intelligibles, favorisent la diffusion des plus vieilles croyances arithmologiques (qui n'ont d'ailleurs jamais cessé de se répandre); il en résulte qu'un écrivain traitant avant tout de la «philosophie rationnelle, dont le discours porte sur les incorporels» [39] s'intéresse davantage aux avatars des *Théologoumènes* de Nicomaque qu'à ceux de son *Introduction arithmétique.* Toutefois, comme les théorèmes du second ouvrage ne sont pas nécessaires à l'exposé des révélations du premier, il faut se garder de conclure hâtivement qu'un auteur qui traite exclusivement de *théologoumènes* ignore les éléments de l'arithmétique [40].

2. SCHÉMA DE L'EXPOSÉ SUR LES NOMBRES

Tout l'exposé de Macrobe sur les nombres est un commentaire de ces quelques mots de Scipion: «lorsque ta vie aura vu sept fois huit fois le soleil s'avancer et revenir sur sa courbe, *et que ces deux nombres qui sont considérés comme pleins* (*pleni*) *chacun pour une raison différente,* auront achevé par un cercle naturel la somme des ans que t'accorde le destin. . . . » Notre commentateur enchaîne aussitôt: «ce n'est pas sans raison qu'il assigne aux nombres la plénitude; la plénitude en effet n'appartient en propre qu'aux choses divines et supérieures. . .»[41]. Toutes les explications qui suivent tendent à montrer que les nombres, en général, possèdent la plénitude, qu'en particulier les nombres 7 et 8 méritent tout spécialement d'être appelés «pleins». Malheureusement, cette notion de «plénitude» ne correspond à aucune réalité mathématique; elle désigne manifestement une certaine perfection (qui n'est pas la perfection mathématique, comme nous le verrons), et entraîne le lecteur dans le domaine incertain des vertus des nombres, où se complaisent les arithmologues. Macrobe cependant n'esquive pas la difficulté; il entend expliquer textuellement cette «plénitude» et le mot lui-même revient quinze fois, dans le seul chapitre 5. Avant d'essayer de préciser cette notion ambigüe, voyons d'abord quel est le schéma de la démonstration de Macrobe.

---

[38] C'est l'impression qu'on retire en lisant ces développements qui se ressemblent tous; d'où l'admiration pour des vérités mathématiques qui ne sont même plus des théorèmes, mais de simples implications d'énoncés: par ex. $8 = 2^3$.

[39] *In Somn.* 2, 17, 15: . . . *rationalis cum de incorporeis sermo est. . .*

[40] Ce qu'on ferait — à tort — si l'on n'avait conservé que la première partie du livre 7 du *De Nuptiis* de Martianus Capella.

[41] *In Somn.* 1, 5, 2-3.

Au début, il annonce un plan très rigoureux: après la *plenitudo* caractéristique de tous les nombres, on étudiera celle, particulière, de certains nombres, qu'on peut regrouper en trois classes, selon «qu'ils tiennent la force de lier», ou «qu'ils sont faits en volumes», ou «qu'ils font les volumes», les «volumes» en question étant bien entendu intelligibles et non sensibles [42].

Cette tripartition est bizarre, car si l'on voit bien ce que sont les nombres «qui ont la force de lier» (comme 3 et 4) ou «qui font les volumes», ou *corpora* (le nombre 8), on se demande à quoi correspondent les nombres «qui sont faits en volumes»; l'auteur du *Commentaire* ne le sait pas très bien lui-même, car lorsqu'après avoir traité de la plénitude des nombres en général il en arrive à celle de certains nombres particuliers, il ne parle plus que des catégories 1 et 3 («ceux qui ont la force de lier» et «ceux qui font les volumes»), oubliant «ceux qui sont faits en volumes» [43]. Cette inexactitude, cette hésitation, chez un auteur qui aime les distinctions tranchées et les plans rigoureux est révélatrice de son embarras devant le texte de Cicéron.

Dès lors, son exposé se développe selon un schéma très simple; le nombre 8 est l'objet d'une étude sommaire (I, 5, 14-18); l'étude du septénaire occupe ensuite tout le chapitre 6; mais par un artifice un peu naïf, Macrobe y introduit aussi les six premiers nombres: «pour mieux comprendre sa plénitude, étudions d'abord les mérites des parties dont il est composé, et alors seulement sa puissance propre» [44]: en effet, $7 = 1 + 6 = 2 + 5 = 3 + 4$. Cette arithmétique élémentaire (7 étant un nombre premier, on ne peut que le décomposer en additions de parties inégales) fait que tous les nombres de la décade, sauf le 9 et le 10, auront été étudiés.

---

[42] *Ibid.* 1, 5, 4: ... *inter ipsos tamen proprie pleni vocantur secundum hos modos... qui aut vim obtinent vinculorum aut corpora rursus efficiuntur aut corpus efficiunt, sed corpus quod intellegendo non sentiendo concipias...*; nous traduisons *corpora* par «volumes», faute de mieux.

[43] *In Somn.* 1, 5, 13.

[44] *In Somn.* 1, 6, 5: ... *cujus ut expressius plenitudo noscatur, primum merita partium de quibus constat, tum demum quid ipse possit investigemus.*

Quelques *excursus* rompent cependant la monotonie de l'énumération: tout au début du chapitre, «l'admiration» qu'éprouve l'auteur devant le fait que la durée de la vie de Scipion est mesurée par le produit du pair (8) et de l'impair (7) nous vaut une première allusion à la création de l'âme dans le *Timée* [45]. Plus loin, les nombres 3 et 4 (que Macrobe étudie ensemble) entraînent un assez long *excursus* (24-34) sur les quatre éléments séparés par trois intervalles. Mais la part du lion (§ 45-82) est réservée au septénaire lui-même, comme il est d'usage chez les arithmologues. Voici donc le plan très schématisé des chapitres 5 et 6.

Chapitre 5, 2 : Citation de Cicéron
3-4 : la *plenitudo*
5-13: 1° *partie*: l'incorporéité est la *plenitudo* des nombres en génétsl.
14-18: 2° *partie*: *plenitudo* du nombre 8 = nombre cube.
Chapitre 6, 1-3 : *excursus*: l'âme du monde, produit du pair et de l'impair.
5-45: 3° *partie*: les éléments du nombre 7.
    7-11: la monade
    12-17: le sénaire
    18-21: le 2 et le 5
    22-44: le 3 et le 4
        24-34: *excursus* sur les quatre éléments.
46-82: 4° *partie*: le septénaire.
    46 : son rôle dans la construction de l'âme du monde.
    47-61: son rôle dans le cosmos
    62-80: son rôle dans la nature et la vie de l'homme
    81-82: divers.

---

[45] Seconde allusion en 45-46.

Au § 83 seulement: explication littérale de la phrase de Cicéron.

Il apparaît ainsi que Macrobe s'efforce de satisfaire à des exigences didactiques, mais qu'il est gêné par des développements auxquels il tient et qui entrent difficilement dans le cadre de son commentaire (*excursus* sur l'âme du monde, sur les quatre éléments), développements qu'il emprunte à une source étrangère au *Songe de Scipion*, et qu'il introduit maladroitement parfois dans le fil de son discours («et d'abord on ne peut passer sans admiration le fait que. . . . , il faut nous ressouvenir ici que. . .»). Toutefois, ce qui le gêne avant tout, c'est la notion même de *plénitude* des nombres, notion dont il ne peut éviter l'explication.

La plénitude des nombres

Le texte de Cicéron a toujours embarrassé les commentateurs [46]: les nombres «pleins» ne constituent pas une catégorie arithmétique; d'autre part, 7 et 8 sont, de tous points de vue, différents: 7 est impair et premier; 8 est pair, et même *pairement pair*, pour parler comme les arithméticiens de l'Antiquité (c'est à dire égal à une puissance de 2: $8 = 2^3$). A la limite, leur seul point commun est d'appartenir à la décade et d'être «imparfaits», c'est à dire «qu'il y a moins dans leurs parties qu'en eux-mêmes» [47]. Il faut donc se tourner vers les «vertus» attribuées par les arithmologues à ces nombres; là encore, 7 est mâle (en tant qu'impair) et 8 est femelle (en tant que pair); on peut bien dire qu'ils réalisent alors chacun une perfection à leur manière (*alter de altera causa*), mais comme il n'y a pas de troisième sexe, ils ont cette vertu en commun avec tous les nombres. . . .

Favonius Eulogius ne s'embarrasse pas trop de cette difficulté: il constate simplement que le monde, la nature, l'âme sont faits à partir des nombres, comme l'a dit Pythagore, et qu'en conséquence il lui faut expliquer à son tour leurs vertus [48]. Cependant, quand il décrit les qualités du septénaire, il rappelle l'expression de Cicéron en commençant ainsi: «le nombre sept est plein (*plenus*) pour les raisons suivantes. . . . » [49]; un peu plus loin, il conclut: «si un nombre est parfait (*perfectus*), comme le raisonnement l'a prouvé, deux nombres parfaits (*perfecti*) en font un troisième plus *parfait*» [50]; il s'agit, bien entendu, comme le confirme la suite du texte, de 7 et de 8, qui, multipliés, donnent l'âge de Scipion; mais il transcrit le *plenus* de Cicéron par *perfectus*, ce qui, arithmétiquement, prête à confusion (et pourtant, il sait ce qu'est un nombre parfait, en grec τέλειος) [51].

---

[46] A. Ronconi, dans son édition commentée (Florence, 1961) traduit par «perfetto», ce qui peut prêter à confusion. En fait, il esquive la difficulté, étant bien entendu qu'au fond Cicéron n'a lui-même rien de précis en tête: il veut simplement parler des *vertus* des nombres 7 et 8 et — peut-être — éviter la confusion à laquelle prêterait le terme de *perfectus*.

[47] Mart. Capella, *De Nuptiis*, 7, 753: *imperfecti in quorum partibus minus quam in ipsis est.* (7, en tant que nombre premier, est nécessairement imparfait puisqu'il n'est divisible que par lui-même et par 1; mais $8 > 4 + 2 + 1$: nous reviendrons plus loin sur cette notion).

En fait, Macrobe est gêné: il ne trouve dans aucun manuel une définition de la «plénitude» et pour cause! Mais il a des scrupules de commentateur qui ne troublent pas Favonius Eulogius. C'est pourquoi il reprend les termes même de Cicéron et s'efforce de bâtir tout son exposé sur une triple distinction tirée du mot lui-même; mais cet effort est vain; la première plénitude qu'il accorde à tous les nombres est la «perfection de l'incorporéité» et sa triple distinction est si peu solide qu'il l'abandonne en cours de route: cette «plénitude» n'existe pas; il s'agit simplement de qualités propres à tous les nombres et à certains nombres en particulier: l'incorporéité, la faculté de lier par certaines proportions (3 et 4), et la fabrication des nombres solides (ou cubes), 8, 27, etc. . . La maladresse du plan adopté, puis abandonné, prouve à notre avis que Macrobe en est l'inventeur, puisque sa seule justification réside dans la nécessité d'adapter au commentaire du texte de Cicéron les données classiques de l'arithmologie.

3. LA «PERFECTION DE L'INCORPORÉITÉ»

La «plénitude commune à tous les nombres» que Macrobe s'était proposé de montrer en premier, tient tout simplement à ce qu'ils sont les premiers des incorporels; la démonstration qui en est faite en I, 5, 5-13 forme un tout nettement distinct; Macrobe s'excuse d'abord de revenir en arrière, comme il le fait chaque fois qu'il interrompt le fil de son raisonnement (car il abandonne provisoirement le domaine de l'arithmétique pour celui de la géométrie): «pour que l'intelligence de tout ceci ne soit pas blessée par quelque obscurité, il nous faut remonter un peu plus haut pour éclairer notre sujet» [52]; puis il passe à la démonstration: tous les corps sont limités par une surface; celle-ci est incorporelle, mais d'une façon encore incomplète, puisqu'elle ne se conçoit pas sans le corps qu'elle entoure; c'est l'intellect et non la réalité qui la sépare du corps. A son tour, la limite de la surface est la ligne, et celle de la ligne le point: surface, ligne, point sont les «corps mathématiques» dont s'occupent les géomètres [53]. Nous sommes donc pour l'instant à la limite du corporel et de l'incorporel.

---

[48] *Disputatio de Somnio Scipionis*, I, ed. Holder, p. 2, 8-15.

[49] *Ibid.* p. 7, 23: *Septimus igitur plenus est his de causis. . .*

[50] *Ibid.* p. 13, 13-15: *qui si perfectus est numerus ut ratio comprobavit, duo perfecti magis facere perfectum. . .*

[51] *Ibid.* p. 6 (à propos du 6): *perfectum arithmetici vocant, qui se implet partibus suis. . .*

Cette surface est définie d'autre part par un certain nombre d'angles (et par autant de lignes) commandé par «la forme du corps sous-jacent» [54].

Macrobe introduit alors une deuxième série de considérations, empruntées aux rudiments d'une géométrie élémentaire: «nous devons nous ressouvenir ici que tout corps est fait de trois dimensions: longueur, largeur et profondeur»; la surface plane (en grec ἐπιφάνεια) a longueur et largeur, mais pas de profondeur; le volume (στερεός) a les trois dimensions (comme la tessère appelée κύβος). Pour ne donner qu'un exemple, en superposant deux carrés de quatre angles (ce qui fait huit), on obtient le cube (d'où il apparaît que 8 est un nombre solide) [55]. Macrobe ici s'embrouille un peu (il se répète plusieurs fois) pour dire tout simplement que l'unité symbolise le point, la dyade la ligne, le 4 la surface et le 8 le volume [56];

---

[52] *In Somn.* 1, 5, 4: ... *Totum hoc ut obscuritatis deprecetur offensam, paulo altius repetita rerum luce pandendum est.*

[53] *Ibid.* 1, 5, 5-7.

[54] *Ibid.* 1, 5, 8: *pro forma subjecti corporis.*

[55] *Ibid.* 1, 5, 9-12, et en particulier 11: *haec quattuor ut diximus, duplicata et octo facta, duo quadra similia describunt, quae sibi superposita additaque altitudine formam cybi quod est solidum corpus efficiunt.*

[56] C'est la représentation classique depuis Pythagore des nombres linéaires, plans, et solides. Macrobe prend 4 comme symbole du nombre plan et 8 comme symbole du nombre solide, mais 3 et 4 peuvent aussi faire l'affaire... cf. d'Ooge, *Op. cit.* p. 18, 55.

d'où il conclut que le nombre est «antérieur» à toutes les figures géométriques (puisqu'il les détermine) et comme on a vu que la surface est le premier degré de l'incorporel, ce qui la précède est vraiment et purement incorporel; «donc c'est dans le nombre que se trouve la première perfection de l'incorporéité» [57].

Si la ligne générale de la démonstration est visible: — 1) la surface est la limite du corporel et de l'incorporel. — 2) le nombre est «antérieur» à la surface. — 3) conclusion: le nombre est le premier incorporel parfait —, dans le détail la deuxième partie est beaucoup moins bien venue que la première: répétitions, banalités, et même quelques incohérences en rendent la lecture malaisée; tandis que la démonstration de la première partie, tout entière fondée sur la notion de limite indissociable de ce dont elle est la limite et pourtant différente, est beaucoup plus rigoureuse.

Signification. Sources?

Stahl note que, lorsque Macrobe déclare avoir montré la perfection des nombres, il a plutôt donné une «explication complète de la doctrine pythagoricienne selon laquelle les nombres sous-tendent la création tout entière» [58]. Ce n'est pas tout à fait exact: les deux moments de la démonstration de Macrobe se complètent bien pour fonder sa conclusion, à savoir que les nombres ont «la première perfection de l'incorporéité». En effet, la première partie prouve seulement que si l'on applique au corps solide un sorte d'analyse intellectuelle qui mène du concret à l'abstrait, le premier intelligible qu'on rencontre est la surface; la deuxième partie montre que le nombre sous-tend la surface (et tout corps géométrique, ce qui n'est pas tout à fait nécessaire à la démonstration) et c'est là seulement que réside la doctrine pythagoricienne dont parle Stahl; mais en s'appuyant sur les conclusions de la première partie, on peut légitimement aller plus loin, et conclure que le nombre, antérieur à la surface qui est la première limite franchie par l'intellect dans sa montée du sensible vers l'intelligible, est le premier intelligible pur (puisqu'une limite ne peut se détacher de ce dont elle est la limite, ici les corps sensibles).

---

[57] *In Somn.* 1, 5, 14.

[58] *Edition* du Commentaire, *ad loc.* p. 98, n. 14.

Il est vrai pourtant qu'on a ici deux analyses de types bien différents; on retrouve dans la seconde le dogme pythagoricien fondamental et les définitions géométriques ou arithmétiques classiques, auxquelles il est bien difficile d'attribuer une source particulière. Les parallèles qu'on peut établir çà et là sont sans signification [59]; même les définitions géométriques de la première partie sont peu éclairantes, parce que banales, malgré les rapprochements faciles à faire [60]. En revanche, la doctrine de cette première partie et en particulier l'utilisation des *limites* rappelle étrangement des passages de la *Métaphysique* d'Aristote, où, comme le dit Ravaisson «il esquisse les principales étapes de l'abstraction mathématique qui, partant des corps sensibles pris dans la totalité de leurs déterminations, aboutit par des éliminations successives dont la mécanique, la géométrie des solides et la géométrie plane marquent les progrès, à l'arithmétique pure» [61]. On retrouve chez Aristote des affirmations très semblables: «Mais le corps est assurément moins substance que la surface, la surface moins que la ligne, la ligne moins que l'unité et le point...» [62], ou bien encore: «... (la génération des grandeurs mathématiques) a lieu en effet du point vers la longueur, puis vers la largeur, enfin vers la profondeur et c'est là son terme....» [63], «certains sont d'avis (les Pythagoriciens) que les limites des corps, comme la surface, la ligne, le point et l'unité sont des substances et même à plus juste titre que le corps et le solide» [64].

Dans ces passages de la *Métaphysique*, Aristote critique la doctrine platonicienne des nombres, qu'il rejette nettement: «si donc il est vrai que le postérieur dans l'ordre de la génération est antérieur dans l'ordre de l'essence, c'est le corps qui sera en réalité antérieur à la surface et à la longueur» [65]. Mais l'analyse est la même que dans le texte de Macrobe; remarquable, en particulier, est cette idée d'une limite inséparable (sinon par l'intellect) de ce à quoi elle s'applique [66]. Nous n'avons trouvé dans les développements parallèles de Calcidius et de Martianus Capella que des ressemblances de détail, aucune trace de la démonstration d'ensemble.

---

[59] Théon de Smyrne, *ed.* Hiller p. 104, Favonius, p. 10 etc... Cf. Stahl, *op. cit.* p. 97, n. 12 et 13.

[60] *Ibid.* p. 96, n. 8.

[61] Ravaisson, F., *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. 1, Paris 1837, p. 420.

[62] *Métaphys.* 1002 a sq., *trad. Tricot* (Aristote expose la théorie *platonicienne* des nombres).

[63] *Métaphys.* 1077 a 23, *trad. Tricot.*

[64] *Métaphys.* 1028 b 15 sq. *trad. Tricot.*

[65] *Métaphys.* 1077 a 23 (suite).

Il est exclu que Macrobe ait lu la *Métaphysique* d'Aristote... On observera toutefois que si son analyse est inspirée, formellement, par Aristote, sa doctrine est évidemment platonicienne (l'intelligible antérieur au sensible), et pythagoricienne (le nombre comme racine de l'être); d'autre part, les emprunts à la *Métaphysique* se retrouvent chez lui dans le désordre. Si nous cherchons un platonicien, lecteur d'Aristote et inspirateur de Macrobe, nous retrouvons une fois de plus Porphyre, qui est vraisemblablement ici la source de Macrobe. Porphyre avait commenté les *Eléments* d'Euclide, la *Métaphysique* d'Aristote [67], mais un tel développement sur l'incorporéité des nombres pouvait être repris dans plusieurs traités; il n'était pas déplacé non plus dans le *Commentaire au Timée*, pour expliquer les fantaisies mathématiques que Platon introduit dans la création du monde et surtout de l'âme du monde... On ne saurait non plus rejeter la possibilité qu'Adraste soit la source lointaine de cette démonstration, mais de toute façon ce ne peut être que par Porphyre que Macrobe en aurait eu connaissance.

Dans son Commentaire à l'*Isagoge de Porphyre*, Boèce, après avoir parlé des limites que sont, en géométrie, les «extrémités des figures», renvoie son lecteur au *Commentaire* de Macrobe; il y trouvera une description plus riche de «l'incorporéité relative aux limites» [68]. L'admiration qu'un lecteur assidu de Porphyre porte à Macrobe témoigne en faveur de la qualité «porphyrienne» de notre texte; c'est bien l'esprit de Porphyre qu'on y trouve, sinon la lettre même.

---

[66] Qu'on pense à l'image aristotélicienne de l'âme liée au corps comme le tranchant de la hache à la hache.

[67] Cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 66*, sub n° 7.

[68] Boeth. *In Isagogen Porphyrii*, I, 11, *C S E L* 48, *ed.* Brandt, p. 31: *Dicam breviter me dixisse extremitates earum quae in geometria sunt figurarum, de incorporalitate vero quae circa terminos constat, si Macrobii Theodosii doctissimi virum primum librum, quem de Somnio Scipionis composuit, in manibus sumpseris, plenius uberiusque cognosces.* Il est curieux que cette première citation explicite de Macrobe (cf. *supra* p. 137) concerne ce texte; pour Boèce, Macrobe est donc une autorité lorsqu'il s'agit de philosophie. Nous sommes d'ailleurs en plein contexte porphyrien (mais l'*Isagoge* ne peut être la source de Macrobe, puisque Boèce ajoute: *nihil nobis ad hanc rem quam quaesimus profuturus...*).

Il reste encore la possibilité que la démonstration d'ensemble soit une synthèse de Macrobe lui-même; Boèce, en effet, renvoie à la première partie du développement, celle qui a trait à «l'incorporéité des limites», mais il ne parle pas de la «première perfection d'incorporéité des nombres»; la deuxième partie — plus banale dans sa doctrine et plus maladroite dans sa forme — serait alors introduite par Macrobe pour aboutir à la conclusion recherchée: on accède avec les nombres au premier niveau d'une incorporéité sans mélange.

Il faut remarquer enfin que cette deuxième partie empiète sur un développement qui aurait dû être autonome, celui qui montre les vertus du nombre 8: «comment le nombre octonaire est créateur de corps solide, cela a été prouvé précédemment; c'est pourquoi il est appelé «plein» à juste titre. . . .» [69].

Macrobe reviendra encore une fois sur la constitution des «corps solides» à propos des nombres 3 et 4; si, aux trois dimensions qui font le volume (mathématique), on ajoute les quatre éléments, on obtiendra le corps physique dans sa pleine réalité sensible [70]. A cette occasion, il ne craint pas de rappeler que «la ligne sort (*ejicitur*) du point, la surface de la ligne, et la solidité (du volume) de la surface», et que «tous les corps ont trois dimensions, longueur, largeur et profondeur (*profunditas*)» [71]. Il est manifeste que la source n'est plus la même: les deux textes ne sont pas identiques; on pourrait admettre, à la rigueur, que Macrobe lui-même s'est efforcé de varier, mais la deuxième fois sa nomenclature est différente: la troisième dimension (*altitudo* dans le premier passage) devient *profunditas*; il suit tout simplement son modèle arithmétique, sans se soucier de la répétition; on sent même chez lui une satisfaction évidente à ressasser des axiomes mathématiques élémentaires [72].

---

[69] *In Somn.* 1, 5, 15: *qualiter autem octonarius numerus solidum corpus efficiat ante latis probatum est. Ergo singulariter quoque plenus jure dicetur. . .* Pour une fois cette notion de plénitude s'accorde à peu près avec celle de nombre — «corps solide».

[70] *Ibid.* 1, 6, 35.

[71] *Ibid.* 1, 6, 35-36: *aut enim linea ejicitur ex puncto, aut ex linea superficies, aut ex planitie soliditas. . . nec non omnium corporum tres sunt dimensiones, longitudo, latitudo, profunditas. Profunditas* est le terme employé par Mart. Capella (6, 709). Calcidius emploie *altitudo* et *profunditas.*

Mais lorsqu'au livre II, il revient une seconde fois sur les éléments de la géométrie, la parenté de cet exposé avec celui du livre I, 5, 9-12 est frappante; le vocabulaire, la doctrine, les exemples sont identiques. Or, nous allons le voir, la parenté entre ces deux développements ne s'arrête pas aux seules considérations géométriques; il y a vraisemblablement une seule et même source derrière les deux exposés. On dirait que Macrobe a eu conscience de se répéter, mais que, ne pouvant l'éviter, il s'est efforcé de varier l'allure de sa phrase pour ne pas paraître se copier lui-même [73].

4. LE PAIR ET L'IMPAIR

«Il reste à montrer par un raisonnement accessible à tous, que le nombre sept mérite vraiment d'être appelé «plein», mais auparavant, nous ne pouvons passer sans admiration le fait que les deux nombres qui, multipliés entre eux, délimitent la durée de vie d'un grand homme, sont faits de pair et d'impair» [74]. Cette entrée en matière, qui est aussitôt une dérobade, est typique de la manière de notre auteur dans ses chapitres relatifs aux nombres; les *excursus* ne lui font jamais peur, mais ici, il les multiplie et souvent sans raison aucune, — ou plutôt, avec de mauvaises raisons, comme nous allons le voir.

---

[72] M. A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden, 1968, p. 17-20; l'auteur s'est penché sur ce passage où il prétend retrouver l'idée que «l'âme, quand elle s'associe au corps, revêt la forme d'une figure géométrique stéréométrique» (nous reprendrons en son temps cette question, cf. *infra* p. 553 et 560). Son analyse n'est pas très convaincante; d'abord, il voit un lien étroit entre des développements assez disparates (sur un point seulement nous sommes pleinement d'accord: le *Commentaire au Timée* de Porphyre est derrière ce développement); ensuite, il rapproche avec raison Calcidius 53, Waszink p. 101-102, mais il confond les deux développements; seul Macrobe lie l'antériorité des nombres par rapport aux figures à l'incorporéité des limites; Calcidius ne parle que de la deuxième partie du développement de Macrobe (la n. 51 p. 47-48 est obscure). Ceci renforcerait l'hypothèse d'une argumentation inventée par Macrobe (peut-être à partir de deux textes différents de Porphyre). Le problème des sources est ici très obscur; tenons-nous en pour l'instant à la teneur du texte de Macrobe.

[73] A. Sodano, *Porphyrii in Platonis Timaeum Commentariorum fragmenta*, Naples, 1964, p. 53-57, met en parallèle les deux textes qu'il croit inspirés «*ex eodem Porphyrii in Tim. commentario*»; cf. du même auteur, *Per un'edizione critica dei frammenti del commento di Porfirio al Timeo di Platone, La problematica e la methodologia critica delle fonti, Atti dell'Accademia Pontaniana*, Napoli N S XII, 1963, p. 123-124.

[74] *In Somn.* 1, 6, 1: *Superest ut septenarium quoque numerum plenum jure vocitandum ratio in medio constituta persuadeat. Ac primum hoc transire sine admiratione non possumus, quod duo numeri qui in se multiplicati vitale spatium viri fortis includerent ex pari et impari constiterunt.*

Le pair et l'impair: la création de l'âme dans le Timée

Nous voulons bien admirer la durée de la vie de Scipion Emilien, mais il nous faudrait admirer aussi toutes celles qui sont un produit du pair et de l'impair; autrement dit, toutes celles qui sont mesurées par un nombre pair qui ne soit pas «pairement pair» (c'est à dire puissance de 2): en termes mathématiques, l'âge «admirable» de Scipion a cela de commun avec tous ceux dont l'âge est donné par la formule $2^n \times a^n$ (a étant un nombre impair quelconque différent de 1). Au demeurant, le pair est nombre femelle, l'impair nombre mâle, comme disent les arithméticiens. Cela explique, ajoute Macrobe, que «le *Timée* de Platon rappelle que le Dieu créateur de l'âme du monde en ait tissé les parties avec le pair et l'impair, c'est à dire avec les nombres doubles et triples, de façon à emprunter les pairs et impairs alternativement à la série des doubles jusqu'au huit et à la série des triples jusqu'au 27; car tels sont les premiers cubes engendrés de part et d'autre, s'il est vrai que, du côté des pairs, deux fois deux, qui font quatre, font la surface, et deux fois deux fois deux, qui font huit, réalisent le volume; tandis que, du côté de l'impair, trois fois trois, qui font neuf, donnent la surface, et trois fois trois fois trois, qui font vingt sept, construisent de même le premier cube de l'autre série». Et Macrobe conclut bizarrement: «d'où il est facile de comprendre que ces deux nombres, je dis sept et huit... ont été seuls jugés capables de fabriquer l'âme du monde, que rien ne dépasse en perfection, sinon son créateur»[75]. Malheureusement, on ne voit absolument pas que le sept intervienne dans cette création, où le huit, pour sa part, joue un rôle modeste avec le 2, le 4, le 3, le 9 et le 27. . Pour essayer de comprendre cette logique étrange, il faut se reporter aux deux autres passages où Macrobe évoque la création de l'âme donnée par le *Timée*, 35, c-d.

---

[75] *Ibid.* 1, 6, 2-4: *Hinc et Timaeus Platonis fabricatorem mundanae animae deum partes ejus ex pari et impari, id est duplari et triplari numero, intertexuisse memoravit; ita ut a duplari usque ad octo, a triplari usque ad viginti septem staret alternatio mutuandi. Hi enim primi cybi utrimque nascuntur; si quidem a paribus bis bina, quae sunt quattuor, superficiem faciunt; bis bina bis, quae sunt octo, corpus solidum fingunt; a dispari vero ter terna, quae sunt novem, superficiem reddunt, et ter terna ter, id est ter novena quae sunt viginti septem, primum aeque cybum alterius partis efficiunt. Unde intellegi*

D'abord, quelques pages plus loin, abordant les qualités propres au septénaire lui-même, il commence ainsi: «C'est par ce nombre, plus que par tous les autres, que l'âme du monde est engendrée, comme l'a enseigné le *Timée* de Platon; en effet, la monade étant placée au sommet, à partir d'elle émanent (*fluxerunt*), de chaque côté, les deux séries de trois nombres, les pairs ici, les impairs là; c'est à dire, après la monade, d'un côté le deux, puis le quatre, puis le huit, et de l'autre, le trois, puis le neuf et ensuite le vingt-sept, et le mélange tissé (*contextio*) à partir de ces nombres engendre l'âme, selon la volonté du créateur» [76]. On reconnaît le fameux diagramme en forme de Λ, ou *labdôma*, dont l'invention remonterait à Crantor, si l'on en croit Plutarque [77]. D'autres, à la suite de Théodore, toujours selon Plutarque, auraient préféré une représentation «en ligne», où les carrés et les cubes du pair et de l'impair alterneraient selon le schéma suivant: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Proclus nous apprend que Porphyre et Sévère adoptaient ce diagramme, auquel il se rallie lui-même [78]. Or, lorsque Macrobe aborde au fond la

---

datur hos duos numeros, octo dico et septem. . . solos idoneos ad efficiendam mundi animam judicatos qua nihil post auctorem potest esse perfectius. Hinc et est la locution adverbiale constamment utilisée par Macrobe lorsqu'il introduit un argument qui est une des conséquences de ce qui vient d'être énoncé; *igitur* marque le lien le plus étroit entre l'antécédent et la conséquence.

[76] *Ibid.* 1, 6, 45-46: *Nam primo omnium hoc numero anima mundana generata est, sicut Timaeus Platonis edocuit. Monade enim in vertice locata, terni numeri ab eadem ex utraque parte fluxerunt, ab hac pares, ab illa impares; id est post monadem a parte altera duo, inde quattuor, deinde octo, ad altera vero parte tria, deinde novem, et inde viginti septem, et ex his numeris facta contextio generationem animae imperio creatoris effecit.*

[77] *Ibid.* 1, 6, 46. Ce diagramme est mentionné un peu partout: Théon, Hiller p. 95, 1-13; Calcidius, c. 32; Proclus, *In Tim.* Diehl 2 p. 170, 26-171 = Fest. t. 3 p. 215-216, et Diehl 2 p. 187, 17 sq. = Fest. t. 3 p. 235. Proclus mentionne que le Labdôma qui se retrouve chez Adraste est rejeté par Porphyre et Sévère qui lui préfèrent la représentation en ligne, schéma qui, d'après Plutarque (*loc. cit.*) remonterait à Théodore.

[78] Comme le révèle Plutarque (*De animae procreatione*, 29, 1027 D.

création de l'âme, à propos des proportions harmoniques qui en constituent la structure d'après le *Timée*, 35 c-d, il donne de cette progression des carrés et des cubes un schéma linéaire identique à celui de Proclus; nous reviendrons, le moment venu, sur ce passage qui est une exégèse complète, sous le triple aspect physique, arithmétique et musical, de la psychogonie du *Timée*[79]. Attachons-nous pour l'instant aux problèmes purement arithmétiques que pose cette troisième allusion au même passage platonicien. Voici ce qu'en dit Macrobe, après avoir paraphrasé le texte même du *Timée*: «ce mélange (*contextio*) de l'âme se fait par une progression alternée, comme il est facile de s'en rendre compte: après la monade, qui est à la fois paire et impaire, le premier nombre posé est deux; ensuite vient le premier nombre impair trois; en quatrième place est le deuxième pair quatre; en cinquième place le deuxième impair neuf; en sixième place, le troisième pair huit, et en septième place le troisième impair vingt-sept»[80]. La numérotation des places ne laisse aucun doute sur le schéma adopté, qui est linéaire; le 9 se trouve en effet placé avant le 8, alors qu'un schéma labdoïde «développé» donnerait d'abord les trois pairs, puis les trois impairs.

Les commentateurs ont été frappés par la discordance entre le texte II (I, 6, 46), qui adopte le diagramme labdoïde, et le texte III (II, 2, 17), qui se rallie au diagramme «en ligne», d'autant que le troisième s'inscrit dans un développement dont la source est très évidemment Porphyre, comme nous le verrons, et que le second, lui aussi, est souvent donné comme inspiré par Porphyre[81]. Il reste le cas du texte I (I, 6, 2-3), qui, à première vue, ne contient aucune représentation figurée. Mais si on le regarde de plus près, on s'aperçoit qu'il *suppose* l'adoption d'un diagramme en ligne, et qu'il offre, de plus, beaucoup de points communs avec le texte III, tous deux se distinguant nettement du texte II. En effet, une comparaison des trois textes montre clairement[82]: — 1) des points communs aux trois: la citation du *Timaeus Platonis*, l'allusion à la création de l'âme et, naturellement, la progression des nombres. — 2) des ressemblances formelles entre le I et le III: *fabricatorem mundanae animae* (I) = *in fabricanda mundi anima* (III), alors que l'on trouve en II l'expression: *generationem animae*; *duplaris, triplaris* (I), auxquels répondent *duplus, triplus* (III), n'ont pas d'équivalent en II. Le premier et le troisième texte évoquent la *soliditas* du corps pénétré par les cubes du pair et de l'impair, ce qui n'apparaît pas dans le second texte (qui se borne à parler de la *contextio*, terme banal qui se retrouve d'ailleurs en I et en III: *intertexuisse*). — 3) enfin et surtout, l'alternance des progressions double et triple, caractéristique du schéma linéaire: *alternis enim... processit contextio* (III) est évoqué en I: *ita ut staret alternatio mutuandi*, tandis que la symétrie du Λ est marquée en II par les expressions *ex utraque parte...*, *a parte altera....*, *ab altera vero parte...*, absentes ailleurs [83]. — 4) Seul le second texte parle du *flux* des nombres de chaque côté de la monade (*terni numeri ab eadem ex utraque parte fluxerunt*), image dont Switalski a montré qu'elle remonte au commentaire de Posidonius sur le *Timée* [84], commentaire auquel remonteraient tous les traités sur l'hebdomade, comme l'ont prétendu Fries et Prächter [85]; nous laissons pour l'instant de côté le problème des deux traditions de cette doctrine posidonienne [86].

---

[79] Cf. *infra* p. 520-521 sq. 553 sq.

[80] *In Somn.* 2, 2, 14-20.

[81] K. Mras, *art. cit.* p. 245-246; J. H. Waszink, *Studien zum Timaios-kommentar des Calcidius, 1, Die Erste Hälfte des Kommentars (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele)*, Leiden, 1964, p. 23 sq; Elferink, *op. cit.* p. 15, 21 et 22.

[82] Cf. en annexe 5 le parallèle des trois textes.

On remarquera enfin que le premier texte est une digression qui interrompt le développement arithmologique (le troisième s'insère dans un long développement musical sur l'harmonie), tandis que le second n'est qu'un élément de la théorie (arithmologique) du septénaire, si bien que dans les textes I et III, le *Timée* est à la base du commentaire (qui fait appel à l'arithmétique ou à la musique), alors que dans le second, il est une illustration du commentaire arithmétique; ce que les particules de liaison, si importantes chez Macrobe, indiquent clairement: *Hinc et Timaeus* (I, 6, 2), *Timaeus igitur* (II, 2, 14), en face de *sicut Timaeus* (I, 6, 45).

---

[83] Ceci a été vu par Elferink, *op. cit.* p. 22.

[84] B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalter. Texte u. Unters.* Bd. 3, Hft. 6, Münster 1902, p. 87, suivi par Mras, *art. cit.* p. 245.

[85] *Art. cit. supra* n. 28.

[86] Une tradition latine (*via* Varron) et une tradition grecque (*via* Adraste), si tant est que tout remonte à Posidonius, ce qui est formellement nié — avec de bonnes raisons — dans: F. E. Robbins, *Posidonius and the Source of the Pythagorian Arithmology, C.Ph.* 15, 4, 1920, p. 309-322; la démonstration de cet auteur oblige à reconsidérer l'argumentation de tous ceux qui admettent un archétype posidonien: G. Borghorst, *De Anatolii fontibus*, Berlin 1905; G. Altmann, *De Posidonio Timaei Platonis commentatore*, Berlin 1906.

La conclusion s'impose alors: les textes I et III expriment la doctrine que retient Macrobe (celle de Porphyre, comme nous le verrons à propos du troisième) [87], tandis que le deuxième est amené tout simplement par la source arithmologique que Macrobe suit, sans s'apercevoir qu'il contredit ici la doctrine à laquelle il se rallie, chaque fois qu'il s'attache au texte du *Timée* lui-même et à la psychogonie. Seuls les textes I et III sont donc à retenir, et pour la doctrine de Macrobe, et pour celle de son maître Porphyre; le texte II ne prouve rien quant à la présence du diagramme labdoïde chez Porphyre [88]; Macrobe, lui, n'a pas varié, il a simplement oublié, dans une citation d'intérêt secondaire, d'accorder ses propres violons...

Il reste à expliquer la présence du texte I au début du chapitre 6 du livre I. Il est manifeste maintenant que c'est bien le produit du pair et de l'impair (7 × 8) qui entraîne Macrobe vers le *Timée* 35 c; mais dans son énumération, il oublie la monade, dont il va parler bientôt, si bien que le chiffre 7, qui joue avec le mariage du pair et de l'impair un grand rôle dans la psychogonie du *Timée*, disparaît, et que cet *excursus* préliminaire est encore plus incompréhensible. Il est vraisemblable d'ailleurs que sa source est celle du texte III (il n'y a rien de plus dans le texte I) et qu'elle est tout à fait différente de celle du texte II. L'ordre dans lequel reviennent les développements analogues du livre I et du livre II apporte une confirmation à notre hypothèse. On trouve en effet en I, 5, 9-10, un développement géométrique qui mène du point au volume («corps solide»), puis en 11-12, les correspondances arithmétiques de cette progression (nombre point = 1, nombres linéaires, nombres carrés et nombres cubes; même chose en II, 2, 3-7 et II, 2, 8-13). En I, 6, 1-3, sont évoqués successivement le produit du pair et de l'impair, le diagramme en ligne du *Timée*, et une explication géométrique de ce diagramme; même évocation, encore, au livre II, 2, 14-15, puis 16-17, si ce n'est que l'explication géométrique est remplacée cette fois par une longue application à l'harmonie céleste, car bien entendu le dessein propre à chaque développement est original: au livre I, il s'agit de montrer l'incorporéité des nombres, leur antériorité par rapport aux corps sensibles, et, le cas échéant, leurs vertus; au livre II, c'est la musique des sphères qui est en cause. Un rapide coup d'œil sur le schéma de ces deux passages [89] montre comment Macrobe en respecte le dessein propre, tout en se servant du même matériau. Que sa source ne soit pas immédiatement utilisable dans les deux cas, nous en avons la preuve par le besoin qu'il éprouve chaque fois de justifier ses *excursus* préalables [90]. Toutefois, le développement du livre II est infiniment mieux construit, moins découpé et plus cohérent! Il est aussi plus abondant (sauf peut-être pour la géométrie). La source de Macrobe s'adapte donc mieux aux explications harmoniques de la musique céleste. Tenons-nous en là provisoirement.

---

[87] Cf. *infra* p. 365 sq.

[88] Bien que Porphyre l'ait certainement connu par Adraste et rejeté en connaissance de cause; mais, contrairement à Mras, nous croyons que Macrobe ne reçoit pas ici une opinion rapportée et rejetée par Porphyre. On remarquera que le Labdôma est mentionné par les *Theolog. Arith.* F 2, 5 sq. à propos de la monade, et que Macrobe le rapporte à propos du 7, mais dans un paragraphe préliminaire où il lie justement la *monade* et le septénaire (*In Somn.* 1, 6, 7-8).

Ainsi, les considérations arithmétiques liées à l'évocation de la création de l'âme dans le *Timée*, ont au livre I et au livre II (si on met à part le cas de I, 6, 46) la même origine porphyrienne et remontent vraisemblablement toutes deux à un même texte de Porphyre; on est évidemment très tenté de penser au *Commentaire sur le Timée* de ce dernier, mais il faut être prudent: les textes que nous venons d'analyser montrent que le *Timée* 35 c peut être commenté *aussi* dans un traité d'arithmétique, de géométrie, de musique. . . . Nous trancherons donc lorsque nous aurons étudié au fond le chapitre 2 du livre II [91].

---

[89] Cf. schéma en annexe 6.

[90] En particulier pour la géométrie.

[91] Cf. *infra* p. 372-373.

5. LES PARTIES DE L'HEBDOMADE

Lorsque Macrobe se décide enfin à parler de la «plénitude» du septénaire, il traite d'abord des parties du sept, puis du sept lui-même, artifice qui, nous l'avons vu, lui permet de rattacher les vertus des sept premiers nombres de la décade (et du huitième précédemment étudié) au texte de Cicéron. A notre connaissance, aucun autre auteur ne procède ainsi, mais on trouve chez Philon d'Alexandrie ainsi que chez Lydus, deux des auteurs qui transmettent la doctrine arithmologique la plus ancienne, une décomposition analogue du septénaire en 1 + 6, 2 + 5, 3 + 4 [92]. Macrobe aurait donc pris l'idée de cette partition chez un auteur assez proche lui aussi de la source primitive des arithmologies.

L'un

Macrobe est très bref et s'excuse de cette brièveté, car le sujet est inépuisable [93]. «La monade n'est pas un nombre mais la source et l'origine des nombres», «elle est à la fois paire et impaire» [94]. C'est tout pour l'arithmétique. Pour le reste, elle est à la fois «mâle et femelle» (puisque paire et impaire!), commencement et fin de toutes choses, n'ayant elle-même ni commencement ni fin, etc. . . , banalités pythagoriciennes, qu'on retrouve dans les *Théologoumènes arithmétiques* du Pseudo-Jamblique [95]. Plus intéréssantes sont les implications métaphysiques : «elle se rapporte au Dieu suprême. . . et on la chercherait en vain après Dieu aux niveaux inférieurs. . . , elle est l'intelligence (*mens*), née du Dieu suprême, qui, ignorant les vicissitudes du temps, se tient toujours dans l'éternellement présent. . . Ensuite, lorsqu'elle incline la pointe de sa pensée (*aciem cogitationis*), on trouvera que cette monade se rapporte aussi à l'âme; l'âme en effet, tant qu'elle n'est pas touchée par la contagion de la matière (*silvestris... materiae*) et qu'elle se doit à elle-même seulement et à son créateur, ayant reçu en partage une nature simple, lorsqu'elle se diffuse dans l'immensité de l'univers pour l'animer, ne se sépare cependant pas de son unité...» [96]. On reconnaît la doctrine des trois hypostases des néo-platoniciens, et plus spécialement celle de Porphyre [97]: l'*un* est assimilé ici à la deuxième hypostase, le νοῦς (*mens*); il se «rapporte» seulement au Dieu suprême, et à l'âme, dont il est le principe unificateur. On peut comparer aussi le passage de Calcidius, qui vient juste après le commentaire mathématique du *Timée* 35 c [98]. W. Theiler a raison, à notre avis, de faire remonter ce développement au *Commentaire sur le Timée* de Porphyre: les considérations mathématiques ici cèdent le pas devant les considérations métaphysiques [99].

---

[92] Philon, *De Opif. Mundi*, 95, et Lydus, *De Mensibus*, 2, 12 W. p. 34, 11-15; mais cette décomposition ne sert pas de schéma à une exposition des nombres. On peut suivre F. E. Robbins, *The Tradition of Greek Arithmology*, *C.Ph.* 16, 1921, p. 97-123, bien que nous fassions quelques réserves sur le *stemma* auquel il aboutit (cf. infra n. 142).

[93] *In Somn.* 1, 6, 9: *haec de monade castigatius quam se copia suggerebat.*

[94] *Ibid.* 1, 6, 7: . . . *par idem atque impar, ipse non numerus sed fons et origo numerorum*. . .; même formule chez Théon de Smyrne, Hiller p. 24, 23: οὔτε δὲ ἡ μονὰς ἀριθμός, ἀλλὰ ἀρχὴ ἀριθμοῦ; cf. encore Anatolius, *Sur la Décade*, trad. dans P. Tannery, *Mémoires scientifiques* 3, p. 12.

[95] Cf. K. Mras, *art. cit.* p. 239.

Le sénaire

Sur le nombre six, Macrobe est aussi très bref «de peur qu'un trop long discours ne soit ennuyeux» [100]; louable préoccupation, qu'il oubliera à propos du septénaire lui-même... J'inclinerais plutôt à penser qu'il manque de matériaux pour compléter ce développement, et qu'il s'en tire par une pirouette...

---

[96] *In Somn.* 1, 6, 8-9: *... ad summum refertur deum... nec in inferiore post deum gradu frustra eam desideraveris. Haec illa est mens ex summo enata deo, quae vices temporum nesciens in uno semper quod adest consistit aevo... Inde quoque aciem paululum cogitationis inclinans hanc monada reperies ad animam referri. Anima enim aliena a silvestris contagione materiae, tantum se auctore suo ac sibi debens, simplicem sortita naturam, cum se animandae immensitati universitatis infundat, nullum init tamen cum sua unitate divortium.*

[97] Démonstration dans: Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, p. 6-7. La tradition arithmologique primitive assimilait la monade à Zeus, ce que ne font ni Macrobe ni Calcidius (cf. F. E. Robbins, *art. cit.* p. 120-121), ce qui confirme — *a contrario* — l'originalité néoplatonicienne de ce passage. Cf. P. Courcelle, *Recherches sur St Ambroise*, Paris 1972 p. 30-31.

[98] C. 39: *... origo numerorum... in statu suo perseverat semper eadem, semper immutabilis...*; nous reviendrons sur le rôle de l'intellect à propos de l'âme, cf. *infra*, p. 520 sq.

[99] K. Mras, *art. cit.* p. 239, fait remonter à Posidonius la mention de Pallas (= 7), engendrée à partir de la seule monade, et donc *virgo*; mais à vrai dire cette identification, qui se retrouve chez tous les arithmologues (cf. d'Ooge, *op. cit.* p. 106) remonte plus haut encore. Les rapprochements que fait Mras avec Proclus (*In Rem p.* K. 2, p. 192) laissent entrevoir leur source commune, Porphyre.

[100] *In Somn.* 1, 6, 12: *... ne longior faciat sermo fastidium.*

Le nombre six est «le seul qui, à l'intérieur de la décade, soit égal à la somme de ses parties» [101]; c'est là une définition correcte du nombre parfait; pourtant Macrobe ne prononce pas le terme même de *perfectus* (en grec τελεῖος): la raison en est simple, à notre avis; comme il a plus d'une fois glissé du sens de *plenus* vers celui de *perfectus*, et qu'il entend montrer que tous les nombres et spécialement les huit premiers sont *pleni*, donc *perfecti*, il ne peut pas se permettre de déclarer tout uniment que seul des dix premiers nombres, le six est parfait....

K. Prächter a cru trouver un soutien à la thèse de Fries, selon laquelle il existerait deux traditions arithmétiques remontant à Posidonius, l'une par Varron, l'autre par Adraste, dans les différentes définitions du nombre parfait [102]. Sur ce point précis, l'argumentation de Fries n'emporte pas facilement l'adhésion: les définitions sont trop voisines; de plus, dans le cas de Macrobe, cette définition est isolée de son contexte; elle peut donc avoir été empruntée à un manuel scolaire quelconque, dont on veut bien admettre qu'il ait un lointain rapport avec Varron. Mais c'est trop peu pour conclure à une arithmétique macrobienne tout entière héritée de Varron. K. Mras a relevé dans ce chapitre 6 trop de points communs avec les *Théologoumènes* du Pseudo-Jamblique pour qu'on puisse exclure l'hypothèse d'une source grecque pour une bonne partie des développements. La définition du nombre parfait est, en tout cas, d'une extrême banalité et se trouve isolée dans un contexte peu mathématique.

---

[101] *Ibid.*: ... *solus ex numeris omnibus qui intra decem sunt de suis partibus constat.* La série des nombres parfaits est donnée par la formule $A = S_n 2^{n-1}$, quand $S_n = 1 + 2 + 2^2 \ldots + 2^{n-1}$ est premier: 6 est le premier nombre parfait, puis 28, puis 496... (cf. Euclide, *Elem.* 9, 36). Cette notion qui réjouissait l'âme mystique des Pythagoriciens, jouait un grand rôle dans l'arithmétique ancienne; on classait tous les nombres en «parfaits», «surabondants» ou «déficients», selon que la somme de leurs parties aliquotes était égale, supérieure ou inférieure au nombre lui-même (Nicomaque, *Intr. Arithm.* 1, 14-16, et Théon de Smyrne, Hiller p. 45-46); cf. T. L. Heath, *A History of Greek Mathematics*, Oxford 1921, 1, p. 74-75. Absolument stérile, ce concept est abandonné aujourd'hui par les arithméticiens.

[102] *Art. cit.* n. 21. La filiation serait la suivante: Posidonius-Varron (Aulu-Gelle, Macrobe, Mart. Capella, Censorinus et Favonius) Posidonius-Adraste (Théon de Smyrne et Calcidius). Calcidius (... *quippe qui sit aequalis his partibus ex quibus ipse constat...*) est-il si différent de Macrobe (... *quod solus... de suis partibus constat...*)? De toute façon, cette hypothèse nous paraît ruinée par F. E. Robbins, *art. cit.* n. 92); sur ce point, la «confirmation» de Prächter est d'autant plus faible que la définition de Macrobe est isolée d'un contexte mathématique.

A la suite, Macrobe donne deux exemples bizarres des vertus du nombre 6: si on multiplie le produit (7 × 8) par 6, on obtient 210, soit, en jours, l'équivalent de sept mois, âge à partir duquel le foetus est viable; le calcul est correct. Mais si l'on multiplie 70 ou 90 par 3, on obtient 210 ou 280 (soit sept ou neuf mois), ce qui donne également l'âge normal de l'enfantement (on sait que les Anciens estimaient que le huitième mois était funeste); mais qu'est-ce que cela vient faire avec six? Mras a montré, par une comparaison avec le commentaire de Proclus *Sur la République*, que Macrobe aurait dû multiplier par 6, 35 (somme des nombres allant de 2 à 8) et 45 (somme des nombres allant de 1 à 9)[103]. D'autre part, sa citation d'Hippocrate est erronée[104]. Mras a donc raison de voir derrière tout ce développement une source qui ne convenait pas exactement au sujet et à laquelle Macrobe a emprunté des calculs tout préparés.

Le deux et le cinq

La dyade «est le premier nombre, parce qu'elle est première après la monade»[105]. Elle symbolise les astres errants et les sphères mues en sens inverse de la voûte céleste (ἀπλανής), symbole de la monade. C'est pourquoi la dyade est associée au «quinaire», qui se rapporte aux cinq astres errants (lune et soleil exceptés), aux cinq zones du ciel, etc... Tout cela est très banal et se retrouve chez Anatolius[106], qui est beaucoup plus prolixe que Macrobe; ce qui frappe, une fois de plus, c'est l'insignifiance des notations mathématiques (Anatolius remarque par exemple que 2 est le seul nombre dont la duplication et le carré donnent le même résultat, que 5 est la première somme d'un pair et d'un impair, etc. . .). En revanche, Macrobe introduit le nombre 5 dans la structure de l'échelle des êtres: il y a le Dieu suprême, l'Intelligence, l'âme du monde, les corps célestes et les corps terrestres, cinq en tout [107].

---

[103] K. Mras, *Art. cit.* p. 240-241 = *In Somn.* 1, 6, 14-17 et Proclus, *In Rem p.* K 2 p. 34, 25 sq. et p. 35, 6 sq.

[104] Ps. Hippocrate, *De natura pueri*, 21; il parle des mouvements du foetus au troisième et au quatrième mois, non au 70-ème ou au 90-éme jour, comme le prétend Macrobe.

[105] *In Somn.* 1, 6, 18: ... *dyas quia post monada prima est, primus est numerus.*

[106] *Ibid.* 1, 6, 19-20 = *Theolog.* De Falco p. 32.

On reconnaît la triade néo-platonicienne, associée au Monde sensible suivant la dichotomie classique depuis Aristote pour les besoins de la cause; une incidente rappelle une vérité platonicienne: seules les trois hypostases *sont* réellement, les deux corps sensibles (terrestres ou célestes) *semblent être* seulement [108]. La leçon du chapitre 5 (sur la supériorité ontologique de l'intelligible) n'est pas oubliée!

Et l'on passe au trois et au quatre, car Macrobe est pressé [109].

Le trois et le quatre

Ces deux nombres font l'objet d'un développement beaucoup plus nourri que les précédents (vingt-deux paragraphes) et, ce qui est nouveau, ne reçoivent pas un traitement séparé: c'est du couple 3-4 qu'il est question, et non de chaque nombre pris isolément. Ensuite, toute l'argumentation de Macrobe (ou presque) tourne autour des propriétés qui lient les quatre éléments fondamentaux, terre, eau, air et feu. Seuls sont évoqués, en une phrase [110], le fait que 3 et 4 forment les premières figures géométriques: triangle et carré — puis, vers la fin [111], leur intervention dans la progression qui mène le géomètre du point au volume; mais c'est là un air que nous avons déjà entendu. Enfin, au cœur de la démonstration [112], se trouve le texte célèbre du *Timée* 31 b-32 b, dans lequel Platon montre le démiurge recourant à deux médiétés pour lier indissolublement les éléments qui constituent le Monde.

---

[107] *Ibid.* I, 6, 20.

[108] *Ibid.* I, 6, 19: . . . *esse autem dicimus intelligibilia, videri esse corporalia omnia seu divinum corpus habeant seu caducum. . .*

[109] *Ibid.* I, 6, 21: *De secunda septenarii numeri conjunctione dicta haec pro affectatae brevitatis necessitate sufficiant, tertia est de tribus et quattuor, quae quantum valeat revolvamus.* Cette volonté d'abréger est suspecte chez un auteur qui n'hésite pas à développer interminablement les sujets pour lesquels il dispose d'une documentation abondante.

[110] *Ibid.* I, 6, 22: *Geometrici corporis ab impari prima planities in tribus lineis constat, his enim trigonalis forma concluditur, a pari vero prima in quattuor invenitur.*

[111] *Ibid.* I, 6, 34: résumé de ce que nous avons vu plus haut, à propos des nombres et des volumes.

Que le texte de Platon et naturellement aussi les commentaires qu'il a inspirés soient à la base de toute l'argumentation de Macrobe, cela apparaît dès le début: «Egalement (*item*) nous savons grâce à Platon, — c'est à dire grâce au sanctuaire de la vérité elle-même —, que ces choses là sont solidement liées, auxquelles une médiété intermédiaire fournit la solidité du lien; mais lorsque la médiété est elle-même doublée, alors les extrêmes ne sont pas liés seulement avec force, mais indissolublement»; cette idée se retrouve dans la citation du *Timée*, qui sous-tend toute la théorie des quatre éléments de Platon lui-même. Macrobe ajoute: «C'est au ternaire, le premier, qu'il est échu de recevoir entre deux extrémités une moyenne (*medium*) qui le lie, tandis que le quaternaire est le premier à recevoir deux médiétés» [113]: explication qui ne signifie rien; ou bien Macrobe a dans l'esprit la représentation figurée des nombres linéaires et il nous apprend que $3 = 1 + 1 + 1$, alors que $4 = 1 + (1 + 1) + 1 \ldots\ldots$, ou bien il veut dire que pour lier deux choses par une médiété, il faut en tout trois choses, que pour en lier deux par deux médiétés, il en faut quatre; dans ce cas, il s'exprime mal, car 3 n'est pas «lié», mais «lie». Or c'est bien cette dernière intention qui est la sienne: l'exégèse qu'il donne du texte de Platon est en effet purement physique et non arithmétique, comme nous allons le voir maintenant. Donc, l'application qu'il fait de la citation du *Timée* aux propriétés *arithmétiques* de 3 et de 4 est on ne peut plus maladroite et inadéquate. Mais venons-en à l'exégèse du *Timée*.

La liaison des quatre éléments, d'après Macrobe

Pour rapprocher deux éléments si contraires, la terre et le feu, et les enchaîner par «une proportion qui les attache ensemble»

---

[112] Ce n'est pas seulement une image: la citation du Timée se trouve au milieu du développement (*In Somn.* 1, 6, 29-32).

[113] *Ibid.* 1, 6, 23: *Primo ergo ternario contigit numero, ut inter duo summa medium quo vinciretur acciperet, quaternarius vero duas medietates primus omnium nactus est.*

(*jugabilis competentia*), le démiurge ne pouvait que faire appel à l'air et à l'eau; car chacun de ces éléments a deux qualités, dont l'une se retrouve dans l'élément voisin. Pour plus de clarté, rappelons ces qualités (que Macrobe énumère à la suite) sous forme de tableau:

feu : sec + chaud
air : chaud + humide
eau : humide + froid
terre: froid + sec

On voit aisément que chaque élément est relié au voisin par une qualité (l'air et le feu par le chaud, l'eau et l'air par l'humide, etc. . .) et que le cercle est fermé par le sec, qui unit la terre et le feu [114].

Macrobe conclut: «cette variété des liens, s'il n'y avait eu que deux éléments, n'aurait eu aucune solidité; s'il y en avait trois, elle les attacherait d'un lien moins solide sans doute, mais réel cependant, mais entre quatre éléments, la liaison est indissoluble. . . .» [115]. Après avoir cité le *Timée*, Macrobe revient encore sur ces liens, en évoquant la légèreté et le poids des éléments; en termes mathématiques, on pourrait résumer ainsi son énoncé:

$$\frac{\text{feu}}{\text{air}} = \frac{\text{air}}{\text{eau}} \text{ et } \frac{\text{air}}{\text{eau}} = \frac{\text{eau}}{\text{terre}}$$

ou bien, en alternant les termes:

$$\frac{\text{feu}}{\text{eau}} = \frac{\text{air}}{\text{terre}}$$

ce qui ramène toujours à la même *jugabilis competentia* [116].

---

[114] *Ibid.* 1, 6, 25-28.

[115] *Ibid.* 1, 6, 28: *Haec tamen varietas vinculorum, si elementa duo forent, nihil inter ipsa firmitatis habuisset; si tria, minus quidem valido aliquo tamen nexu vincienda nodaret, inter quattuor vero insolubilis conligatio est. . .*; Proclus (*In Tim.* D. 2, 38 = Fest. 3, p. 65) reproche à cette théorie (qu'il attribue à Ocellus) de maintenir un lien entre les deux extrêmes (terre et feu, par le sec) alors que l'air et la terre, l'eau et le feu, s'opposent absolument.

[116] *Ibid.* 1, 6, 32-33.

On remarquera que les liens merveilleux que les chiffres 3 et 4 devaient donner aux éléments n'apparaissent nullement ici; bien au contraire, la liaison par 3 est rejetée, comme insuffisante, au profit d'une liaison par 4, qui repose sur une structure binaire des éléments... Une fois de plus, nous voyons Macrobe suivre sa source au point d'oublier l'objet de sa démonstration. Mais pourquoi est-il allé chercher un texte du *Timée* dont le commentaire n'apportait qu'une confirmation si boiteuse aux vertus des parties du septénaire ? Pour comprendre les raisons de ce recours bizarre à la théorie des quatre éléments, il faut nous reporter aux autres documents concernant cette théorie.

Les autres exégèses du Timée 31 b-32 b

Deux commentaires au *Timée* ont été conservés, qui font de ce texte une exégèse précise. Calcidius, d'abord, en donne une explication essentiellement mathématique [117]; cependant, il évoque *in fine* une application physique des proportions, en attribuant aux éléments trois qualités, dont deux se retrouvent dans le corps voisin: le feu est «pénétrant, subtil et mobile»; à l'opposé, la terre est «obtuse (c'est à dire non pénétrante), dense et immobile»; l'eau sera obtuse, dense mais mobile; l'air sera obtus, mais subtil et mobile [118]: ainsi s'expliquent les liens entre les éléments.

Tout à la fin de son commentaire, Calcidius revient sur cette question des éléments, mais dans un contexte tout différent (il s'agit de montrer que la matière n'est que le substrat des qualités des éléments) : il admet alors que les éléments ont chacun deux des quatre qualités (énumérées par Macrobe), mais c'est pour expliquer comment est possible la transmutation réciproque des éléments, et non pour montrer le *lien* entre les parties de la nature [119]; le *Timée* 31 b-32 b est bien oublié.

---

[117] C. 8-22.

[118] C. 22 : *Si enim vicinum igni elementum quod sit et ex quibus conflatum voluerimus inquirere, sumemus ignis quidem de proximo duas virtutes, subtilitatem et mobilitatem, unam vero terrae, id est obtunsitatem, et invenietur genitura secundi elementi quod est subter ignem, id est aeris; est enim aer obtunsus subtilis mobilis. Rursumque si ejus elementi quod est vicinum terrae, id est aquae, genituram consideremus, sumemus duas quidem terrae virtutes, id est obtunsitatem et corpulentiam, unam vero ignis, id est motum, et exorietur aquae substantia, quae est corpus obtunsum corpulentum mobile.*

[119] C. 317-326 qui commente le *Timée* 49, a-d.

Proclus, pour sa part, commente beaucoup plus longuement ce passage [120]. A plusieurs reprises, il insiste sur la nécessité d'une double explication, mathématique et physique: «après avoir pris sur nous la tâche d'expliquer mathématiquement ce texte, il faut nous tourner vers la considération physique. Il ne convient en effet, ni de rester dans le domaine mathématique, en faisant dévier notre discours, car la présente leçon concerne la physique, ni de négliger les notions mathématiques, en nous bornant à l'étude du sensible, mais il faut joindre les deux. . .» [121]. Plus loin, il félicite le «divin Jamblique» de s'être principalement attaché à cette étude, «les autres étant comme gens en sommeil et s'occupant seulement du problème mathématique» [122]. Lui-même adopte l'explication physique [123]; ce faisant, il critique d'abord ceux qui accordent une seule qualité à chaque élément, puis ceux qui, avec Ocellus, leur attribuent deux qualités [124], en particulier parce que, dans leur hypothèse, la terre et le feu (les plus éloignés localement) ont conservé une qualité commune (le sec); il critique rapidement Aristote et passe enfin à sa conclusion: «il n'y a donc que le seul *Timée* et ceux qui l'ont suivi s'il en est, pour avoir correctement attribué aux éléments, non pas une qualité ou deux qualités, mais trois — au feu, subtilité, pénétration, grande mobilité, etc. . .» [125]. C'est donc à l'explication donnée par Calcidius (en ses chapitres 21 et 22) qu'il se range, après avoir mentionné l'hypothèse des éléments à une ou deux qualités (cette dernière étant celle que nous retrouvons chez Macrobe.)

A ces deux commentaires, il faut ajouter un texte de Némésius [126], qui rapporte les deux théories (deux ou trois qualités) et un passage de Jean Philopon, qui, «laissant aux autres les explications mathématiques», s'en tient à l'explication physique des deux qualités.

---

[120] *In Tim.* D 2, 13 sq. = Fest. 3 p. 36 sq.

[121] *In Tim.* D 2, 23, 9-14 = Fest. 3 p. 48.

[122] *In Tim.* D 2, 36, 25-28 = Fest. 3, p. 63.

[123] *In Tim.* D 2, 37, 15-18 = Fest. 3 p. 64: «Quant à nous, tenons-nous aux principes physiques».

[124] *In Tim.* D 2, 38, 2-6; il s'agit d'un *Pseudo-Ocellus*, postérieur à Aristote (cf. Duhem, *Le système du Monde*, t. 2, p. 424 sq.)

[125] *In Tim.* D 2, 39, 20 sq. = Fest. 3 p. 67 sq.

[126] *De Nat. hom.* 5, Matth. p. 163, 2-164, 12; Jean Philopon, *De Aeternitate mundi*, 13, 13, Rabe p. 514, 24 sq.

J. H. Waszink, qui a étudié de près tous ces textes [127], pense qu'ils remontent tous au *Commentaire sur le Timée* de Porphyre; celui-ci aurait mentionné les deux hypothèses citées par Némésius et par Proclus, dont Calcidius d'une part, Macrobe et Philopon d'autre part, n'auraient retenu que l'une. Réservons pour l'instant cette question des sources.

Mais nous ajouterons encore au dossier un texte de Basile de Césarée, dont les ressemblances avec l'exposé de Macrobe sont tellement frappantes que P. Duhem a cru que notre auteur s'inspirait directement de l'évêque de Césarée [128]. On y trouve d'abord une mention de l'hypothèse des éléments à une seule qualité, puis celle des éléments à deux qualités, transcrite dans le même ordre que chez Macrobe; soulignons que, comme chez ce dernier, la distinction de deux qualités sert à prouver les *liens* entre les divers éléments, et non leur transmutation réciproque, ce que faisait au contraire Calcidius à la fin de son commentaire [129]. Il est évident que la doctrine évoquée ici par l'évêque de Césarée est liée à l'explication du *Timée* 31 b-32 b; elle mentionne, comme Proclus, l'hypothèse de la qualité unique, mais s'étend, comme Macrobe, sur celle des deux qualités; ces trois textes remontent donc tous à une source commune, qui peut être le *Commentaire au Timée* de Porphyre [130].

L'origine lointaine: *Aristote*?

A l'origine lointaine de cette doctrine des éléments se trouvent naturellement Platon et Aristote. L'harmonie mathématique qui unit les quatre éléments est la doctrine du *Timée* 31 b-32 b; en

---

[127] *Studien zum Timaioskommentar*. . . p. 74-81; l'auteur ignore le texte de Basile de Césarée.

[128] Basile, *In Hexam.* 4, 5, 37 e-38 d; Duhem, *op. cit.* t. 2, p. 478-482: hypothèse très peu vraisemblable, mais l'utilisation d'une source commune est évidente.

[129] Les termes reviennent sans cesse: διὰ τῆς συζύγου ποιότητος. . . τοῦ ἀναμιχθῆναι. . . συνάπτεται. . . ἑνοῦται. . .

[130] Il faut prendre garde que Basile peut avoir puisé sa science chez un auteur qui citait, à propos des éléments, l'explication que Porphyre donne à propos du *Timée*, et qu'il peut avoir donnée en plusieurs endroits (en particulier dans les Συμμικτὰ ζητηματά); enfin, il se peut que la source commune remonte plus haut que Porphyre. . . Nous touchons ici au problème des sources des *Homélies sur l'Hexameron*, que nous laissons de côté.

32 b, Platon laisse entrevoir des proportions physiques entre eux, mais sans préciser; en 49 sq, il affirme le passage des éléments les uns dans les autres par altération de leurs qualités; mais le passage de l'un à l'autre par glissement d'une qualité sur deux (et le système des deux qualités) est une invention d'Aristote[131]. Aristote rejette, quant à lui, l'idée d'un substrat (ὑποκείμενόν τι), retenue par Platon dans le *Timée*; les qualités sont inséparables des éléments qui se transmuent réellement. Enfin, Aristote posait l'existence d'une cinquième essence, l'éther, rejetée par tous les platoniciens.

Ainsi, l'explication *physique* de l'harmonie des éléments par le jeu des deux ou trois qualités est bien aristotélicienne, mais au prix d'un véritable détournement de procédure; car Aristote entendait prouver la transmutation des éléments, tandis que les commentateurs platoniciens s'en servent pour prouver la *jugabilis competentia* des éléments.

En résumé, il existait du *Timée* 31 b-32 b une double explication: mathématique (Calcidius, Proclus) et physique (Proclus également, Macrobe, Philopon, Némésius et Basile); l'explication physique reposait sur l'attribution de deux ou de trois qualités à chacun des quatre éléments; Proclus, Némésius mentionnent les deux et se rallient à la seconde (trois qualités); Calcidius mentionne la seconde, mais dans un autre contexte (à propos du *Timée* 49, pour prouver la transmutation des éléments). Tous ces auteurs s'inspirent, avec plus ou moins d'évidence, du *Commentaire au Timée* de Porphyre. Il est donc tout à fait logique d'admettre, comme le fait Waszink, que Porphyre donnait les deux explications[132]; Proclus se range à la seconde: que faisait Porphyre? Si Proclus n'hésite pas, dans certains cas, à contredire Porphyre, nous voyons mal, en revanche, Macrobe refuser sans raison celle des deux solutions qu'admettait son modèle (il est trop respectueux pour le faire — et trop peu compétent aussi); son accord avec Basile renforce également l'hypothèse que Porphyre retenait l'explication par *deux qualités*. Nous allons voir maintenant que l'explication par *trois qualités* aurait mieux convenu à Macrobe; si donc il ne l'accepte pas, c'est qu'il suit Porphyre.

---

[131] Duhem, *op. cit.* t. 2, p. 423 sq.; cf. en particulier le *De Generatione et Corruptione*, 2, 329, Mugler p. 46-47.

[132] *Studien...* p. 79.

Explication mathématique ou physique

A la suite de Mras, Waszink a relevé des expressions communes chez Macrobe et chez Calcidius, qui ne laissent aucun doute sur l'identité d'une source qu'ils utilisent chacun à leur manière [133]. Macrobe a donc eu sous les yeux une exégèse mathématique qui convenait parfaitement à son sujet (on finirait par oublier qu'il s'agit de montrer les propriétés merveilleuses de 3 et de 4!) et lui a préféré une exégèse physique; pourquoi [134]? La raison la plus simple qui vient à l'esprit est qu'il n'a pas compris ce passage qui a tant embarrassé les commentateurs anciens et modernes — et encore moins les explications de Porphyre [135]. A cette explication — malveillante — peuvent s'en ajouter deux autres: tout d'abord, Porphyre lui-même aurait préféré l'explication physique (Proclus n'en parle pas, mais il ne dit pas non plus le contraire); ensuite, la théorie des *proportions* relève généralement de la musique, et Macrobe traitera toutes les questions musicales au début du livre II (sa science est d'ailleurs assez limitée, nous le verrons). Il a donc préféré placer ici une étude qu'il n'était pas sûr de mener à bien. . . [136]

Mais de renonciation en renonciation, il a fini par manquer complètement le but qu'il se proposait en recourant aux exégèses du *Timée* 31 b-32 b: en effet, les explications mathématiques de Calcidius font appel aux nombres 2 et 4, l'explication physique par les trois qualités montre également l'action concertée de ces deux chiffres dans la liaison des éléments; mais l'explication physique retenue par Macrobe n'attribue plus aucun rôle au chiffre 3, dont il est dit au contraire qu'il introduit une seule médiété, ce qui est insuffisant pour assurer une liaison indissoluble entre les éléments!

[133] Mras, *Art. cit.* p. 243; Waszink, p. 77; à l'ἀναλογία συζύγος de Proclus que Macrobe traduit par *jugabilis competentia* (cf. *In Somn.* 1, 6, 24, 31, 33) répond l'expression de Calcidius (c. 17): . . . *ratione ac remedio continui competentis, propterea quod natura ejus conjugabilis est.*

[134] Il omet *jusque dans la citation du Timée* le passage compris entre ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν. . . et ἓν πάντα ἔσται, où Platon lui-même donne une explication mathématique, très obscure d'ailleurs.

[135] Telles que les transmettent Calcidius et Proclus.

[136] *In Somn.* 1, 6, 43 renvoie explicitement au livre 2.

Les quelques remarques ajoutées par la suite (trois intervalles entre les quatre éléments, trois parties de l'âme) sont bien minces, au regard de ce qu'on trouve dans les arithmologies: la source de Macrobe n'est pas un traité arithmétique, mais un *commentaire au Timée*, c'est à dire celui de Porphyre, vers lequel nous sommes chaque fois ramenés.

Ainsi, les quatre paragraphes du chapitre 6 qui traitent des *parties* de l'hebdomade sont tous inspirés, comme l'est aussi le chapitre 5, d'un ouvrage qui ne traite qu'accessoirement d'arithmétique; c'est le *Commentaire au Timée* de Porphyre qui se trouve le plus souvent derrière les développements du *Commentaire au Songe de Scipion.*

En revanche, lorsqu'il aborde enfin l'hebdomade elle-même, Macrobe a sous les yeux un traité d'arithmologie, comme nous allons le montrer maintenant.

6. LE SEPTÉNAIRE

«Voilà donc brièvement ce que nous voulions dire au sujet des parties du septénaire; nous allons dire quelques mots, maintenant, du nombre lui-même» [137]. Ces «quelques mots» occupent trente-huit paragraphes, soit à peu près autant que le développement consacré aux parties du nombre sept. Cette disproportion n'a rien d'étonnant: dans la folie des spéculations arithmologiques, la manie du nombre sept tient encore une place particulière; du rôle que ce nombre joue dans les phases de la lune, ou dans la série des planètes, on passe aisément à son intervention dans la naissance et la vie de l'homme... [138]. Aussi, des monographies lui étaient spécialement consacrées, (qui négligeaient les autres parties de la décade): Proros le Pythagoricien, au dire du Pseudo-Jamblique, en avait composé une [139]. A Hippocrate était attribué (faussement) un *traité de l'hebdomade* auquel se réfèrent la plupart des applications médicales de l'arithmologie[140]. Varron avait lui-même composé un traité analogue dont Aulu-Gelle cite quelques extraits[141]. Il est très difficile de suivre la transmission de ces différents ouvrages, car ils parlent tous de la même chose, en des termes souvent très voisins. On a longtemps été préoccupé par la recherche d'un source unique, qui aurait été «un grand traité d'époque alexandrine»[142]. C. Fries, au début du siècle, a procédé à une confrontation minutieuse entre les textes relatifs à l'hebdomade, que présentent Favonius Eulogius, Calcidius, Martianus Capella et Censorinus[143]. Il part de l'hypothèse que tous ces auteurs remontent au *Commentaire au Timée* de Posidonius et croit pouvoir montrer, comme nous l'avons vu, qu'il existe une tradition latine passée par Varron, et une tradition grecque passée par Adraste. Son argumentation n'est pas toujours très convaincante: nous avons déjà vu que l'exemple du sénaire est — dans le cas de Macrobe, au moins, — assez mal choisi[144]; d'autres arguments peuvent lui être opposés. Voyons d'abord comment se présente l'exposé du *Commentaire au Songe de Scipion.*

---

[137] *Ibid.* 1, 6, 45: *Haec de partibus septenarii numeri sectantes compendia diximus. De ipso pauca dicemus...* (à savoir les paragraphes 45 à 82 inclus).

[138] W. H. Roscher, *Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Aertzte, Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Medizin,* Abh. der König. Sächs. Gesellschaft der Wissensch. Philol. Hist. Klasse, t. 24, 6, 1906.

[139] *Theol. Arith.* Ast p. 43 = De Falco p. 57, 15-16.

Le contenu du Commentaire au Songe de Scipion, I, 6, 45-82

Macrobe commence par signaler que le mot grec ἑπτάς veut dire «vénération» (§ 45); puis il évoque la création de l'âme dans le *Timée*, en faisant appel au schéma labdoïde (45-46); le septénaire y joue le même rôle que dans les mouvements célestes.

---

[140] Sur ce traité hippocratique, cf. W. H. Roscher, *Die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl*, Paderborn, 1913.

[141] *Noct. Att.* 3, 10.

[142] C'est la thèse d'A. Delatte, *op. cit.* p. 207; J. Fontaine (*Isidore de Séville*. . . 1, p. 374 n. 5) estime qu'il s'agit peut-être encore d'un «mirage de la source unique»; l'article de F. E. Robbins, *The Tradition of Greek Arithmology*, p. 123, aboutit à un *stemma* assez complexe qui rend compte assez bien des filiations et influences réciproques; il est vrai que l'auteur après avoir posé une source unique S, en tire finalement trois avatars, S_1, S_2 et S_3.

[143] *Art. cit.* dans *Rh.M.* 58, 1903 (liste des auteurs d'arithmologies: d'Ooge p. 33, n. 1 et p. 90 n. 8).

[144] C'est sur la définition du nombre parfait que repose tout l'apport de Prächter (*art. cit.*) à la thèse de Fries, et sa contribution p. 90 (dans d'Ooge, *Nichomachus of Gerasa*. . .) où il reprend l'essentiel de ses recherches.

Du paragraphe 48 au paragraphe 61, il étudie ainsi toutes les manifestations de ce chiffre, dans le nombre des planètes, dans la course de la lune à travers le ciel et dans ses phases, puis dans la course du soleil, dans les trois cycles de quatre moments chacun (de la lumière céleste) [145], enfin dans les marées [146].

Du paragraphe 62 au paragraphe 81, il montre ensuite comment ce nombre intervient dans la conception de l'homme, dans sa formation, sa croissance, sa nourriture, menant par tous les âges de la vie jusqu'à la vieillesse [147]. Sont mentionnés successivement: les menstrues (qui durent sept jours), la nidation de la semence dans l'utérus (la septième heure, le septième jour ont une importance capitale; en faisant sauter une femme le septième jour, Hippocrate la débarrasse d'une grossesse non désirée. . .); puis les étapes de la croissance par semaines, par sept mois, par sept ans, et les âges de la vie dont la mesure finale serait sept fois dix, produit du septénaire par la décade. Il y a sept viscères, sept conduits pour la nourriture, sept parties du corps, sept ouvertures pour les sens, toutes situées dans la tête. Enfin, il y a sept mouvements du corps. La conclusion tombe alors de façon abrupte: «le nombre sept, remarquable par tant de mérites, qu'il emprunte à ses parties ou qu'il exerce dans son entier, mérite bien d'être tenu pour «plein» et d'être ainsi nommé» [148].

---

[145] *In Somn.* 1, 6, 59-60: Passage de l'humide au chaud, au sec et au froid dans l'année: printemps, été, automne, hiver, dans le mois: 1° quartier, 2° quartier, 3° quartier, 4° quartier, dans le jour: 4° heure, 7° heure, 10° heure, nuit. Le 7 n'intervient qu'en tant que somme de 4 et 3 (il ne joue lui-même aucun rôle); la place de ce développement n'était donc pas ici, mais plus haut, à propos du 3 et du 4; cela donne à penser que les deux développements doivent avoir des sources différentes; Lydus dans le *De Mens.* 2, 9 W p. 29, 16 sq., fait allusion aux mêmes cycles commandés par les quatre éléments, mais il insère cette remarque dans son exposé sur le chiffre 4.

[146] L'origine posidonienne est indiscutable, puisque les mouvements des marées sont liés par lui aux phases de la lune; cf. Duhem, *op. cit.* 2, p. 280 sq. et p. 289; *Theol. Arith.* A. 45 = F. p. 60.

[147] *In Somn.* 1, 6, 62: *Hic denique est numerus qui hominem concipi, formari, edi, vivere, ali ac per omnes aetatum gradus tradi senectae atque omnino constare facit.*

[148] *Ibid.* 1, 6, 82: *Tot virtutibus insignitus septenarius, quas vel de partibus suis mutuatur, vel totus exercet, jure plenus et habetur et dicitur.*

Classification des vertus du septénaire

Chez tous les auteurs, les considérations sur le nombre sept s'organisent autour de deux thèmes centraux: les phénomènes célestes et la vie de l'homme. Pythagoriciens et Stoïciens ayant joué un grand rôle dans le développement de l'arithmologie, on ne s'étonne pas de retrouver ainsi mêlés les thèmes de l'une et l'autre secte: la nature divine du sept se manifeste dans le rôle qu'il joue parmi les astres; mais dans cette structure bipolaire homme-ciel, on reconnaît le thème stoïcien classique de l'homme microcosme [149].

A ces deux thèmes s'ajoutent les notations proprement arithmétiques: par exemple, sept est le premier nombre à l'intérieur de la décade qui ne soit pas un produit et dont le produit par un autre nombre ne donne pas de nombre intérieur à la décade; ni «engendré» ni «générateur», il est le nombre vierge [150]; mais l'essentiel concerne toujours l'astronomie et la biologie.

Les comparaisons opérées par Fries nous paraissent peu éclairantes, parce qu'il ne tient pas compte de *l'ordre* dans lequel chaque auteur traite son sujet; le tableau que nous donnons en annexe [151] montre bien que si l'ordre des parties est en gros le même, (sauf pour Calcidius), dans le détail, il y a suffisamment de différences pour qu'on ne puisse remonter, à coup sûr, de deux développements à une même source immédiate; des détails se trouvent chez l'un, qui manquent chez l'autre, et vice versa. Seuls des rapprochements textuels *suivis* pourraient avoir une signification; or, tel n'est pas le cas; de plus, on voit tout de suite que le schéma du *Commentaire* est différent de celui de Varron (rapporté par Aulu-Gelle), auquel Fries veut faire remonter tous les auteurs latins sauf Calcidius.

Voyons maintenant quelques exemples précis: le rapprochement de *septas* et de «vénération» n'est justifié que si l'on se réfère à la langue grecque, comme le fait précisément Macrobe [152]. Cette étymologie se retrouve dans un passage des *Théologoumènes*, dont l'origine nichomachéenne est assurée, ainsi que chez Philon d'Alexandrie [153]; mais on ne la retrouve pas chez les autres auteurs latins, ni même chez Théon.

---

[149] Rappelé par Macrobe lui-même un peu plus loin; *In Somn.* 2, 12, 11: *Ideo physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt.* Cf. Philon, *De op. Mundi,* 117 (*in fine*). Il serait vain cependant d'essayer de faire le partage entre ce qui est pythagoricien, platonicien, stoïcien... L'interaction entre ces doctrines est trop importante.

[150] *In Somn.* 1, 6, 11; Mart. Capella, 7, 738; Anatolius, 29 etc...

[151] Voir en annexe 7 le schéma des traités sur l'hebdomade.

[152] *In Somn.* 1, 6, 45: ... *apud veteres enim* σεπτάς *vocitabatur, quod Graeco nomine testabatur venerationem debitam numero...*

Favonius cite les sept mouvements de l'âme qu'ignore Macrobe; en revanche, il connaît sept mouvements du corps, comme Macrobe, alors que Martianus Capella n'en retient que six [154]. Favonius cite le περὶ ἑβδομάδων d'Hippocrate (comme Calcidius, dont la source est grecque au dire de Fries), alors que Macrobe fait appel au *De natura pueri* de ce même Hippocrate [155].

Restons en à Macrobe: il est le seul parmi les arithmologues latins, avons-nous dit, à citer l'étymologie σέπτας; il est le seul aussi à faire intervenir à propos du septénaire le Λαβδῶμα d'Adraste qu'on ne retrouve que chez Théon de Smyrne et chez les commentateurs du *Timée*[156]. K. Mras a montré plusieurs autres correspondances entre le même Théon et Macrobe; mais il a surtout établi de façon irréfutable des ressemblances étroites du *Commentaire* avec les *Theologoumena arithmeticae*[157]. Or les passages communs se retrouvent *dans le même ordre* chez les deux auteurs; d'autre part, les citations des *Theologoumena* appartiennent toutes à la partie de l'ouvrage dont l'origine est soit nicomachéenne, soit douteuse, jamais à celle qui remonte sûrement à Anatolius. Il paraît donc très plausible que Macrobe (ou sa source directe) utilise une tradition des *Theologoumena* antérieure à celle que nous connaissons (faussement attribuée à Jamblique et résultant de la contamination des *Theologoumena* de Nicomaque et du traité *De la décade* d'Anatolius.)[158]

---

[153] *Theol. Arith.* F. p. 57 (= A. 43, 17 de Nicomaque, cf. d'Ooge, *op. cit.* p. 85); ce symbolisme étymologique est probablement d'origine stoïcienne, comme le confirme Philon (*De op. mundi*, 127) dont la source est sans doute posidonienne.

[154] Voici comment sont mentionnés six ou sept mouvements, selon qu'on tient compte ou non du mouvement circulaire, à l'exemple de deux textes du *Timée*.

Timée 34 a: 7 (le 7° étant celui du monde):

Macrobe, *In Somn.* 1, 6, 81, *septem motibus omne corpus agitatur*. . .

Sat. 7, 9, 3, (Disaire) *septem. . . corporei motus sunt*. . . (suit une explication complète, qui remonte aux *Problem.* d'Alexandre d'Aphrodisie).

Favonius, 8, 15, . . . *sunt ergo animi motus septem; at vero corporum totidem*. . .

Anatolius 35 = *Theol.* F. 55, «il y a sept mouvements. . . » (= A. 42).

Proclus, *In Tim.* (34 A) D. 2, 94, 8-15 = F. 3, p. 130, «. . . y ayant en effet sept mouvements locaux. . . »

Philon, *De op. Mundi*, 122, Ἀλλὰ γὰρ καὶ κινήσεις ἑπτὰ εἶναι συμβέβηκε, τὴν ἄνω, τὴν κάτω, τὴν ἐπὶ δέξια, τὴν ἐπ' εὐώνυμα, τὴν πρόσω, τὴν κατόπιν, τὴν ἐν κύκλῳ. . .

Lydus, *De mens.* 2, 11, Wuensch p. 35, 18 sq. . ., καὶ κινήσεις δὲ αἱ πᾶσαι μόναι εἰσὶν ἑπτὰ, ἥ τε ἄνω. . . etc.

Timée 43 b: 6 (ceux du corps uniquement)

Martianus Capella, 7, 736, . . . *item motus totidem* (= 6) *differentiae sunt*. . . (mais il ajoute: *nam ille aeternus quidam motus est circuli*. . .)

Nicomaque, 2, 6, 4: τούτοις γὰρ. . . αἱ λεγόμεναι περὶ πᾶν σῶμα ὑπάρχειν περιστάσεις ὁρίζονται. . .

ainsi que *Theol. Arith.* F 47 (= A. 36) qui remontent à Nicomaque.

Proclus, *In Tim.* (43 B) D. 3, 328, 12, . . . τὰς ἓξ κινήσεις, καὶ ἔστιν οὗτος ὁ ἀριθμὸς οἰκεῖος ἐψυχωμένῳ σώματι.

[155] Favonius Eul. *Disput.* Holder p. 9, 22-23; Calcidius, 37, et Macrobe, *In Somn.* 1, 6, 64. Calcidius laisse entendre qu'Hippocrate en parle plusieurs fois; mais, le fait est là, les deux sources sont différentes.

Mras estimait que les *Theologoumena* du Pseudo-Jamblique avaient pu servir de source à Macrobe *en même temps* que le *Commentaire au Timée* de Porphyre. Cette hypothèse ne nous satisfait pas entièrement: sans doute trouve-t-on quelques traces d'un *Commentaire au Timée* qui n'apparaissent ni chez Martianus Capella ni chez Favonius; mais certaines notations (ἑπτάς) n'apparaissent pas non plus chez Calcidius, qui s'inspire pourtant de Porphyre; d'autre part, il y a chez Macrobe des éléments proprement posidoniens (ἑπτάς, les marées) absents chez les autres. Mais l'objection majeure concerne le problème du schéma labdoïde; on ne voit pas pourquoi Macrobe se serait rallié tout d'un coup à cette représentation, même si elle était citée chez Porphyre, alors qu'il se rallie ailleurs, comme nous l'avons vu, au schéma linéaire adopté par Porphyre, *schéma qui faisait tout aussi bien apparaître le nombre sept* (la suite des six nombres et de la monade donne toujours sept chiffres!)[159].

Enfin, une comparaison avec les autres nombres (un à six) montre que, pour le sept, Macrobe dispose d'une documentation infiniment plus riche et différente (remarquons aussi qu'on y trouve une application physique concernant les nombres trois et quatre, qui aurait dû se retrouver plus haut, si Macrobe avait utilisé partout la même source)[160].

---

[156] Cf. *supra* p. 325-327. Voir Lydus, *De mens.* 2, 12, Wuensch p. 35, 16-17, et Théon de Smyrne, Hiller p. 103, 15-17.

[157] *Op. cit.* p. 244-251: relevé des citations.

[158] D'Ooge, *op. cit* p. 83 sq.

[159] Posidonius adoptait le diagramme de Crantor, comme le montre la citation de Plutarque (cf. *supra* n. 77).

Concluons: le chapitre 6 du livre I est divisé en deux parties égales, l'un consacrée aux parties du septénaire, l'autre au septénaire lui-même. Le système de décomposition du nombre qui fonde la première partie, est ancien: il remonte au moins à Posidonius puisque Philon le mentionne; mais Macrobe est le seul à notre connaissance à en avoir fait un principe d'exposition. Il semble donc bien être l'auteur de cet exposé bi-partite.

Cette impression est confirmée par la comparaison des deux parties: la première est très pauvre en renseignements arithmétiques ou simplement arithmologiques; un long *excursus* sur les quatre éléments, une citation de la psychogonie du *Timée* conforme à l'exégèse de Porphyre, qu'il adoptera encore au livre II, tout nous oriente vers la source habituelle de Macrobe, le *Commentaire au Timée* de Porphyre.

Au contraire, la seconde partie, encore assez pauvre en renseignements arithmétiques[161], est une mine de notations arithmologiques, beaucoup plus nombreuses que chez les auteurs latins des IVe et Ve siècles qui ont traité des vertus du nombre. C'est avec les *Theologoumena* (dans leur partie nichomachéenne) que l'on relève la ressemblance la plus prégnante: parallèles textuels se présentant dans le même ordre chez les deux auteurs; on trouve cependant chez Macrobe des renseignements qui ne peuvent pas venir des *Theologoumena* (du moins de ce qui nous en est parvenu); des rapprochements avec Philon d'Alexandrie sur des points que Macrobe et lui sont seuls à rapporter laissent supposer que notre auteur a eu en mains un traité plus complet que celui que nous connaissons, où les notations typiquement posidoniennes étaient plus abondantes. Etait-ce l'original de Nicomaque? Il ne semble pas, car Macrobe y aurait alors trouvé tout ce qui lui manquait sur les autres nombres; il est donc clair qu'il n'a disposé que d'un traité limité à l'hebdomade, de même inspiration que les *Theologoumena* de Nicomaque. Ce traité est-il inspiré de l'ouvrage de Nicomaque — et complété par une autre source —, ou provient-il d'une source commune? On pourrait soutenir aussi que Macrobe a utilisé un texte des *Theologoumena* de Nicomaque plus complet que celui du Pseudo-Jamblique: celui-ci, en contaminant l'ouvrage de Nicomaque et celui d'Anatolius aurait laissé tomber une partie de la matière de sa source, dont on retrouverait des fragments chez Macrobe. Il nous paraît difficile de trancher entre ces hypothèses sans faire preuve d'arbitraire [162].

---

[160] Cf. *supra* n. 145.

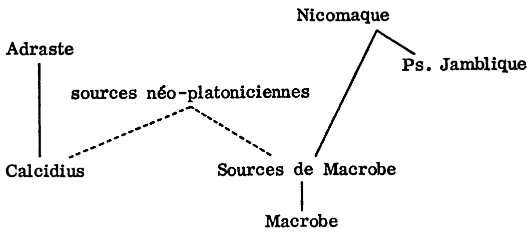
[161] Il est vrai que le seul caractère notable du 7 est d'être premier et en même temps supérieur au quotient de 10 par 2, ce qui lui vaut son nom de «vierge».

Enfin, si nous nous reportons au stemma proposé par Robbins, nous constatons que nos conclusions sont, en ce qui concerne Macrobe, très proches des siennes [163]. Personnellement, nous ferions l'économie d'une source unique intermédiaire: Macrobe est certainement l'auteur de la contamination; la source néo-platonicienne qui, selon Robbins, expliquerait les ressemblances avec Calcidius peut être identifiée comme le *Commentaire au Timée* de Porphyre, mais cela ne suffit pas à rendre compte de tout ce qu'on trouve chez Macrobe, qui n'existe pas chez le Pseudo-Jamblique. Il faut supposer au niveau des *Theologoumena* de Nicomaque une source commune plus riche.

---

[162] En principe, l'hypothèse d'un texte plus complet que celui qui est parvenu jusqu'à nous est toujours suspecte, comme nous l'avons déjà constaté à propos des *Quaestiones convivales* de Plutarque. Dans le cas présent, elle est néanmoins plausible, car les *Theologoumena* du Ps. Jamblique se présentent réellement comme une contamination des ouvrages de Nicomaque et d'Anatolius, et non comme l'original nicomachéen.

[163] *Art. cit.* p. 123:



(le pointillé marquant une simple influence).

On remarquera d'ailleurs que Macrobe est, avec Philon, Lydus et le Pseudo-Jamblique, l'un des auteurs les plus proches des archétypes alexandrins auxquels remontent en définitive toutes les arithmologies [164].

Conclusion

L'ampleur des développements que Macrobe consacre aux nombres ne doit pas nous abuser. Il n'y a pratiquement pas d'«arithmétique» au sens restreint du terme dans le *Commentaire.* On trouve çà et là une définition de l'unité et du nombre, des considérations philosophiques sur le passage du concret à l'abstrait que constitue la numération, une définition du nombre parfait (dont le nom n'est même pas prononcé); à l'occasion d'explications musicales ou astronomiques il montrera qu'il est capable de comprendre ce qu'est une fraction, un carré ou un cube, et encore. . . [165].

Il ne faut cependant pas se montrer trop sévère: le commentaire du *Songe* n'exigeait pas qu'on fît appel à des notions arithmétiques bien compliquées. . . Il suffisait d'expliquer, comme l'a fait aussi Favonius, le caractère merveilleux du produit de 7 et de 8 qui donne l'âge de Scipion: si le texte cicéronien appelait quelques explications, celles-ci devaient être d'ordre arithmologique. Il faut reconnaître que Macrobe a fait bonne mesure. . .

Pourtant, même dans cette arithmologie il faut distinguer deux parties: pour les six premiers nombres, Macrobe dispose de renseignements épars qu'il puise le plus souvent dans le *Commentaire au Timée* de Porphyre; pour le nombre 7 il a utilisé un traité particulier, assez abondant, remontant certainement aux *Theologoumena* de Nicomaque et à travers lui aux manuels alexandrins.

Ce déséquilibre lui importe peu: il lui suffit de montrer, en pythagoricien, que les nombres sont la trame des choses, divines et humaines. De ce point de vue, la liaison des éléments par les nombres 4 et 3, ou l'intervention du nombre 7 dans la gestation de l'enfant ont la même signification: par les nombres, on accède aux secrets de la nature.

---

[164] Qu'on accepte une ou plusieurs sources primaires (cf. *supra* n. 130).

[165] Cf. *infra* p. 359, l'erreur qu'il commet à propos du demi-ton.

CHAPITRE VIII

LA MUSIQUE

Dans le *Songe de Scipion*, le jeune Emilien, contemplant avec éblouissement les sphères célestes, est tout à coup ravi par les sons d'une musique divine. «C'est le chant fameux», lui explique son aïeul, «qui, formé d'intervalles inégaux mais séparés selon des rapports déterminés, est produit par l'impulsion et le mouvement des cercles mêmes, et qui, mêlant l'aigu au grave, engendre régulièrement des accords variés. Des mouvements si considérables ne peuvent en effet s'opérer dans le silence, et la nature des choses veut que les sphères les plus éloignées donnent à une extrémité des sons graves, à l'autre des sons aigus. Pour cette raison, le cercle du ciel le plus élevé, celui qui porte les étoiles, comme son mouvement est le plus rapide, se meut en rendant un son aigu et précipité; le cercle de la lune, qui est le plus bas, se meut avec le son le plus grave. Pour la terre, qui est à la neuvième place, elle reste immobile, toujours fixée au même endroit, au centre du monde. Quant aux huit cercles, deux ont la même valeur, ils produisent des sons séparés par sept intervalles, ce qui est un nombre qui est le «nœud» de presque toutes les choses»[1]. Cette page célèbre est la simple adaptation d'une très ancienne doctrine pythagoricienne: l'idée que la musique produite par les sphères célestes dans leur mouvement harmonieux est l'archétype parfait de toutes les musiques humaines, est une de celles que les disciples de Pythagore ont répandues avec le plus de succès dans toute l'Antiquité. Deux textes, l'un du *Timée*, l'autre de la *République*, évoquent cette théorie[2]: mais les deux développements sont assez obscurs, et de surcroît s'accordent mal; aussi les commentateurs anciens et modernes ont eu du mal à donner de cette musique céleste une explication cohérente dans l'esprit de Platon[3]. Le texte de Cicéron n'est pas très clair non plus et il n'a pas manqué à son tour d'embarrasser les exégètes[4]. Macrobe doit donc expliquer ici un texte difficile et ambigu, en faisant appel à des matériaux réunis par les commentateurs de deux autres textes non moins ambigus[5]. La difficulté n'est pas nouvelle pour lui, puisque c'est à la tradition des commentaires au *Timée* qu'il emprunte le plus souvent sa science; mais cette difficulté se double ici du fait queles trois textes posent des problèmes quasi insolubles, et qu'ils se contredisent sur plus d'un point, alors que Macrobe est toujours tenu par son postulat fondamental que Platon et Cicéron ne sauraient être en désaccord. Il faudra tenir compte de cette situation inextricable pour comprendre ses explications et en excuser les faiblesses[6].

---

[1] *Somn. Scipionis*, 5, 18, trad. Boyancé, sur la dernière phrase, cf. *infra* p. 376.

[2] Platon, *Rep.* 10, 616-617: allégorie du fuseau de la Nécessité faisant tourner les sphères célestes qui portent chacune une sirène résonnant de sa propre note; et *Timée*, 35 e-36 a, fixant les distances entre les sphères célestes selon les mêmes proportions qui ont présidé à la création de l'âme (texte auquel Macrobe se réfère dans le chapitre 2).

Fidèle à sa méthode, qui est de ne jamais reculer devant les explications préliminaires, Macrobe commence par faire un petit exposé de théorie musicale et c'est ainsi qu'on trouve dans les quatre premiers chapitres du livre II quelques éléments d'harmonique, précédant une explication du *Timée* 35b sq., un exposé sur la musique des sphères proprement dite, et enfin une application astronomique à la distance des planètes par rapport à la terre. Telles sont les grandes lignes de son exposé, mais dans le détail la démarche du commentateur du *Songe* est plus sinueuse.

---

[3] L'étude fondamentale demeure celle de P. Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne* (*Appendice V*: *Sur les opinions conjecturales des Anciens concernant les distances des planètes à la terre*) Paris, 1893, p. 326 sq.; cf. également P. Duhem, *Le Système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris 1913-1917, t. 1, p. 59-64, et t. 2, p. 8-17. Les deux passages de Platon sont étudiés non seulement par les commentateurs de Platon, mais aussi par les théoriciens de l'harmonie, par exemple Théon de Smyrne (Hiller p. 138 sq.) Comme nous l'avons déjà vu à propos de l'arithmétique, il s'agit de questions tellement liées au texte de Platon que le sujet appelle l'allusion au *Timée*, comme le *Timée* impose de traiter le sujet; un fragment isolé peut donc aussi bien provenir d'un commentaire au *Timée* que d'un traité d'harmonie.

[4] P. Boyancé, *Etudes sur le Songe de Scipion*, p. 104-105 et A. Ronconi, *Cicerone, Somnium Scipionis, Introduzione e commento*, Florence 1961, p. 107-115.

[5] Pour la seule et unique fois, il fait allusion au commentaire porphyrien du *Timée* (*In Somn.* 2, 3, 15).

[6] Il n'est pas possible que Macrobe admette des contradictions entre ces deux auteurs: autant demander à un chrétien de faire se contredire l'Ancien et le Nouveau Testament.

1. ANALYSE d'IN SOMN. II, 1-4

Le premier chapitre s'ouvre d'abord par la longue citation dont nous avons donné la traduction, puis Macrobe explique que les sphères produisent nécessairement des sons musicaux, puisqu'elles sont animées de mouvements rationnels (§ 1-7); or Pythagore a découvert les lois mathématiques qui gouvernent l'harmonie musicale (7-13); ces lois tiennent à l'existence de six rapports fondamentaux, auxquels s'ajoute le dièse ou *limma* (14-25). Au chapitre 2, on revient à la musique des sphères par le biais du *Timée* 35b sq: le démiurge a formé l'âme du monde en faisant appel aux nombres qu'on trouve dans les proportions harmoniques (ici s'intercale le deuxième exposé sur la signification arithmétique de la progression qui mène du point au volume: § 3-14); Macrobe cite alors le *Timée* et l'explique: l'âme du monde formée de nombres en proportion harmonique, anime le monde d'un mouvement musical (15-20), et il applique au texte de Cicéron cette explication (20-24). Le troisième chapitre donne pêle-mêle des preuves variées de l'existence d'une musique céleste: les neuf Muses (1-4), les chants en l'honneur des dieux, des morts (5-7); les effets de la musique sur l'âme (mythe d'Orphée) ou sur les animaux (mythe d'Amphion, 7-12). Il se termine par un exposé d'un tout autre genre sur les distances entre les astres calculées à partir des lois de l'harmonie (13-16; ici se trouve l'unique allusion au *Commentaire* de Porphyre). Le dernier chapitre (ch. 4) essaie de résoudre les difficultés particulières du texte de Cicéron: comment la vitesse des sphères, plus ou moins rapides, donne-t-elle des sons graves ou aigus? Comment les neuf sphères donnent-elles sept sons seulement? La démonstration tourne court et Macrobe se lance dans une curieuse diatribe contre ceux qui profitent du moindre prétexte pour entamer d'interminables développements techniques, fastidieux et inutiles; le lecteur n'a qu'à se reporter aux nombreux traités de musique existants [7]. Enfin, il commente rapidement la dernière remarque de Cicéron, expliquant pourquoi les hommes n'entendent pas plus cette musique céleste, que les habitants du Haut-Nil ne remarquent le bruit coutumier de ses cataractes.

---

[7] *In Somn. 2, 4, 12: Nec enim quia fecit in hoc loco Cicero musicae men-*

En résumé, Macrobe commente d'un trait le plus gros de la citation[8]: une introduction élémentaire aux lois de la musique suivie d'une explication du *Timée* 35 b constitue l'essentiel de ce commentaire auquel s'ajoute un mélange de remarques complémentaires sur le prestige de la musique (ch. 3); le calcul des distances entre les astres fait figure d'*excursus* dans ce chapitre[9]. A la fin, il revient au texte de Cicéron dont il explique les dernières phrases (l'aigu et le grave, le nombre de sphères et le nombre de sons, l'exemple des cataractes du Nil). Seuls le premier chapitre (à partir du § 8) et le second présentent des développements suivis formant un tout. Le caractère fragmentaire des deux autres chapitres rend beaucoup plus délicate la recherche des sources[10].

2. La théorie musicale

Etablir un bilan des connaissances musicales théoriques de Macrobe est chose vite faite: l'étude des rapports mathématiques déterminant les accords fondamentaux, une théorie de l'aigu et du grave, un rappel de la célèbre anecdote de Pythagore découvrant les lois de l'harmonie à l'écoute d'un atelier de forgeron, telles sont les connaissances de base suffisantes, selon lui, pour le lecteur du *Songe*.

---

tionem, occasione hac eundum est per universos tractatus qui possunt esse de musica. . .

[8] *Somn. Scipionis* 5, 1 (la musique des sphères proprement dite), 5, 2 (l'aigu et le grave) et 5, 3 (les cataractes du Nil) sont commentés l'un après l'autre au chapitre 4.

[9] La remarque *hanc Platonicorum persuasionem Porphyrius libris inseruit quibus Timaei obscuritatibus non nihil lucis infudit* (*In Somn.* 2, 3, 15) vient juste après cet *excursus*, mais Macrobe ajoute aussitôt: *aitque eos credere ad imaginem contextionis animae haec esse in corpore mundi intervalla. . .* ce qui montre bien que les chapitres 1 et 2 *aussi* proviennent de la même source; en revanche, les trois premiers développements du chapitre 3 *peuvent* s'inspirer d'une autre source.

[10] En particulier le chapitre 4, où Macrobe est aux prises avec les difficultés propres au texte de Cicéron, et non à la musique des sphères en général.

Musique, «harmonique» et acoustique

Le lecteur ne doit pas s'attendre à trouver chez Macrobe une théorie «musicale» telle que nous la comprenons sous le nom d'«harmonie». On sait qu'avec Platon (et probablement bien avant lui, depuis les premiers Pythagoriciens), les anciens distinguaient l'art du chant ou l'art instrumental de la science abstraite des lois de l'harmonie et du rythme; le premier n'est qu'une τεχνή réservée aux joueurs de flûte, aux chanteuses et autres baladins, capables sans doute de charmer nos oreilles, mais incapables de comprendre en quoi consiste la nature de la musique qu'ils pratiquent [11]. Ceux dont l'esprit peut s'élever au dessus du sensible comprendront seuls les lois numériques qui commandent les «consonances» musicales; à ceux-là est réservée cette pure science — branche de la mathématique — qu'on divisait traditionnellement en «harmonique» et en «rythmique». L'«harmonique» n'est pas encore ce que nous appelons l'«harmonie» qui met en œuvre des concepts avant tout *esthétiques*, mais bien plutôt ce que nos physiciens appellent *acoustique*, c'est à dire la théorie des intervalles et des modes [12]. Bien sûr, toute considération esthétique n'est pas absente de cette science, puisque les rapports mathématiques rendent compte des *consonances*, c'est à dire des intervalles *harmonieux* dont la beauté charme l'oreille. Mais une fois admis que ces accords sont «beaux» (ou harmonieux), c'est uniquement aux raisons mathématiques de cette harmonie que s'intéressent les théoriciens de la musique.

Macrobe est-il sensible cependant au charme proprement musical? Ce n'est pas d'après son admiration pour la musique des sphères que nous pouvons en juger, puisque cette musique, inaudible à l'oreille humaine, n'est connue que par la révélation de Scipion [13]. Les *Saturnales* et le *Commentaire* sont très pauvres en allusions musicales: le seul passage où il soit question un peu longuement de musique prend place dans les entretiens du deuxième après-dîner: la musique est mise au même rang que la danse parmi les arts qu'un honnête homme, ou une honnête femme, ne doivent pas pratiquer; il est vrai que les anciens étaient moins rigoureux que nous, ajoute Rufius Albinus, mais il mentionne aussitôt l'indignation que provoquaient déjà ces pratiques et il est piquant de voir qu'il emprunte un exemple de sévérité envers la musique à un discours de Scipion Emilien, le Scipion du *Songe* [14]. Les invectives contre la musique s'insèrent d'ailleurs ici dans un développement plus vaste sur le luxe de la table, et l'art du chanteur y est condamné avec celui du cuisinier. . . [15]. Nous avons déjà vu comment Prétextat rejette avec hauteur l' idée qu'on puisse faire entrer une chanteuse qui par la douceur du chant et les grâces de la danse charme le cœur des philosophes [16]. Simple τοπός, sans doute, mais en le reprenant à son compte, Macrobe affirme pour les arts sensuels le même mépris que l'élite de ses contemporains; seule la théorie abstraite de la musique peut charmer l'intellect du philosophe dont les oreilles doivent se fermer aux blandices d'une mélodie sensuelle [17]. Il y a pourtant des exceptions; tous les Romains de cette époque ne sont pas atteints de surdité musicale [18] mais pour aucun d'entre eux, l'immense supériorité de l'«harmonique» sur l'art de la mélodie ne fait de doute. Macrobe est-il sourd à la musique ? Rien ne le prouve formellement, mais à aucun moment il ne laisse voir des goûts personnels de mélomane.

---

[11] Sur ce mépris, cf. H. Marrou, *Saint Augustin*. . . p. 201-202.

[12] *Ibid.* p. 200.

[13] Macrobe ne reprend même pas les termes dans lesquels Cicéron évoque la douceur de ce chant, il parle seulement de *modulatio* (*In Somn.* 2, 1, 1), *modulamen* (*ibid.* 2, 1, 7).

L'invention des lois de l'harmonie

La découverte des rapports numériques déterminant les intervalles musicaux est unanimement attribuée à Pythagore [19]; généralement, on mentionne en même temps qu'il est l'inventeur de la musique des sphères [20]. Mais tous les auteurs ne racontent pas de la même façon cette légende; certains se contentent d'une brève allusion, d'autres expliquent comment Pythagore s'y prit pour composer ces rapports avec des cordes de différentes longueurs, avec des cordes tendues par des masses différentes, avec les trous d'une flûte. . . Macrobe est, avec Boèce et Nicomaque, celui qui donne de l'anecdote le récit le plus détaillé: Pythagore, depuis longtemps occupé à la solution de ce problème, remarqua, en passant devant un atelier de forgeron, que les marteaux en frappant donnaient une succession d'intervalles musicaux; il fit échanger aux ouvriers leurs marteaux, mais la hauteur des sons continuait à dépendre de la masse des marteaux, non de la force du bras. Pesant alors les marteaux, il découvrit que leurs masses étaient entre elles dans des rapports remarquables. Il procéda ensuite à plusieurs vérifications, suspendant des masses ayant entre elles les mêmes rapports que les marteaux, à des cordes qui rendaient en résonnant les mêmes intervalles que précédemment. Ainsi furent découverts les six rapports fondamentaux, sesquistierce (4/3), sesquialtère (3/2), double, quadruple et épogde (9/8) [21]. Boèce rapporte à peu près la même histoire, mais il est plus prolixe sur les expérimentations faites par Pythagore, qui utilise les mêmes proportions pour la longueur des cordes, l'écartement des trous d'une flûte, le remplissage de certains vases, etc. . . Nicomaque, dans son *Manuel harmonique,* donne même les poids utilisés par Pythagore: 12 et 6 unités pour l'octave, 12 et 8 ou 9 et 6 pour la quinte, etc. . . [22].

---

[14] *Sat.* 3, 14, 7.

[15] *Sat.* 3, 15, 1 sq.: *Sed de saltatione veterum ad praedae marinae transire luxum, Liciniorum me nomen admonuit. . .*

[16] *Sat.* 2, 1, 5-7. Cf. *supra*, p. 188.

[17] Cette attitude, qui nous étonne, est tout à fait normale pour un Ancien: le «physicien» est avant tout un «métaphysicien»; les applications pratiques de la science sont aussi laissées aux simples artisans; la musique fait partie de ces sciences qui exercent l'esprit à la compréhension des intelligibles.

[18] On trouvera de nombreux exemples d'intérêt pour la musique dans le livre de G. Wille, *Musica Romana*, Amsterdam, 1967.

[19] Les chrétiens lui préfèreront le Tubal de la *Genèse*, 4, 21 : cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville* . . ., 1, p. 421-422. Moïse aussi était antérieur à Platon. . .

Il est curieux de voir les Anciens répéter à l'envi une anecdote qui montre l'esprit scientifique avec lequel Pythagore conduit son expérimentation: étude des «variations concomitantes», confirmation expérimentale de la loi découverte, etc. . . , mais en décrivant des expériences très évidemment fausses: car les variations de masse des marteaux produisent des intervalles à peine perceptibles et la hauteur du son émis par une corde est proportionnelle à sa longueur, sans doute, mais seulement à la racine carrée de sa tension: avec un poids quadruple, Pythagore aurait donc obtenu (comme avec une corde double) une octave (et non une double octave) [23]. Il suffisait pour s'en rendre compte de tenter l'expérience, qui n'est, après tout, pas difficile à réaliser. Nous saisissons là sur le vif une des très grandes faiblesses de l'esprit antique; si forte est l'admiration des Anciens pour le raisonnement théorique qui se meut dans l'intelligible à l'abri du sensible, si puissante est l'autorité du légendaire Pythagore, qu'on raconte interminablement une expérimentation fausse, sans chercher à vérifier effectivement la justesse de ce qu'on rapporte (ceux qui l'on fait — peut-être y en a-t-il eu ? — ont dû reculer devant une dénonciation sacrilège de l'imposture!); pourtant, la gloire de Pythagore ne saurait être éclaboussée, car les rapports de consonance, dont on lui attribue la paternité, sont exacts, mais il a dû découvrir et vérifier ces lois sur des cordes de lyre d'inégale longueur, seule expérience que ne rapporte pas Macrobe [24].

---

[20] Cf. Pline l'Ancien, 2, 84; Censorinus, 10-13; Calcidius, c. 45, Gaudentius, *Isagoge,* c. 11; Cassiodore, *Inst.* 2, 5, 1, Mynors p. 142, 13-15; Boeth. *Inst. mus.* 1, 10-11; Théon de S. Hiller p. 56, 9 sq; Porphyre, *Vit. Pyth.* 30; Nicomaque de G. *Manuale harmonicum,* ed. C. von Jan (*Musici scriptores Graeci,* 6, p. 242-248).

[21] *In Somn.* 2, 1, 9-14.

[22] Boeth. *Inst. Mus.* 1, 11, et Nicomaque, *loc. cit.*

Les accords fondamentaux

Il y a donc six rapports fondamentaux, qui produisent six intervalles auxquels Macrobe donne leur nom grec; en voici le tableau:

— épitrite : $1 + \frac{1}{3} / 1$ (ex. 4 à 3): διὰ τεσσάρων
— hémiole : $1 + \frac{1}{2} / 1$ (ex. 3 à 2): διὰ πέντε
— double : $2 / 1$: διὰ πασῶν
— triple : $3 / 1$: διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε
— quadruple: $4 / 1$: δὶς διὰ πασῶν
— épogde : $1 + \frac{1}{8} / 1$ (ex. 9 à 8): τόνος [25]

[23] Comme le remarque justement W. Stahl dans son ed. *ad loc.* p. 187.

[24] Nous ne pouvons tenir rigueur à l'auteur du *Commentaire* de cette bévue; mais qu'un mathématicien averti comme Nicomaque ait accepté les yeux fermés cette anecdote absurde prouve que chez lui le Pythagoricien l'emporte sur le savant.

[25] *In Somn.* 2, 1, 15-20: *Et est epitritus cum de duobus numeris major habet totum minorem et insuper ejus tertiam partem, ut sunt quattuor ad tria, nam in quattuor sunt tria et tertia pars trium, id est unum, et is numerus vocatur epitritus, deque eo nascitur symphonia quae appellatur* διὰ τεσσάρων.

Macrobe connaît encore le demi-ton (*semitonius*) et sait qu'il n'est pas plus une «moitié de ton» qu'une semi-voyelle n'est une «demi-voyelle»[26]; il sait aussi que le ton ne peut être divisé en deux parties égales, puisque dans la fraction 9/8, «9 ne peut jamais être divisé en deux parties égales»[27]; l'erreur est ici grossière puisque l'explication donnée tombe justement dans l'erreur qu'il dénonce à la ligne précédente: c'est à cause du 8 que l'épogde ne peut être décomposé en produit de deux fractions égales: $9/8 = (3/2\sqrt{2})^2$. L'auteur du *Commentaire* ignore ce qu'est une racine carrée; il se borne à reproduire des fractions exactes sans trop bien comprendre comment on passe de l'une à l'autre; la mesure qu'il donne du demi-ton est exacte $\left(\frac{256}{243}\right)$ mais il ne sait pas qu'elle est égale à l'excédent de la quarte sur un intervalle de deux tons[28].

Hemiolius est cum de duobus numeris major habet totum minorem et insuper ejus medietatem, ut sunt tria ad duo; nam in tribus sunt duo, et media pars eorum, id est unum, et ex hoc numero, qui hemiolius dicitur, nascitur symphonia quae appellatur διὰ πέντε. *Duplaris numerus est cum de duobus numeris minor bis in majore numeratur, ut sunt quattuor ad duo; et ex hoc duplari nascitur symphonia, cui nomen est* διὰ πασῶν. *Triplaris autem cum de duobus numeris minor ter in majore numeratur, ut sunt tria ad unum, et ex hoc numero symphonia procedit quae dicitur* διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε. *Quadruplus est cum de duobus numeris minor quater in majore numeratur ut sunt quattuor ad unum qui numerus facit symphoniam quam dicunt* δὶς διὰ πασῶν. *Epogdous est numerus qui intra se habet minorem et insuper ejus octavam partem, ut novem ad octo, quia in novem et octo sunt et insuper octavam pars eorum id est unum. Hic numerus sonum parit quem* τόνον *musici vocaverunt.*

[26] *Ibid.* 21: *Sonum vero tono minorem veteres quidem semitonium vocitare voluerunt. Sed non ita accipiendum est ut dimidius tonus putetur, quia nec semivocalem in litteris pro medietate vocalis accipimus*: remarque de grammairien (d'ailleurs assez peu significative) qu'on retrouve également chez Théon de S. Hiller p. 53, 11-13: καθὰ καὶ τὸ ἡμίφωνον γράμμα οὐχ' ὡς ἥμισυ φωνῆς καλοῦμεν, ἀλλ' ὡς μὴ αὐτοτελῆ καθ' αὐτὸ φωνήν.

[27] *Ibid.* 22; même erreur, développée, chez Théon, Hiller p. 70, 14-p. 71, 4 (par confusion entre la division et l'addition des consonances).

[28] En effet,

$$\frac{\frac{4}{3}}{\frac{92}{82}} = \frac{4}{3} \times \frac{82}{92} = \frac{256}{243},$$

résultat qui est légèrement supérieur à $\frac{3}{2\sqrt{2}}$.

Cf. Proclus, *In Tim.* D 2, 182, 29 sq. = Fest. 3, p. 228 sq.

Il ignore d'ailleurs que le ton lui-même se définit comme l'excédent de la quinte sur la quarte [29]. Il connaît en revanche la dénomination de διέσις donnée par les premiers Pythagoriciens au demi-ton, transférée plus tard (c'est à dire par Aristoxène qu'il ne cite pas) au quart de ton et remplacée, depuis Platon par celle de λεῖμμα [30].

Il rappelle ensuite que la voix humaine ne peut dépasser la tessiture de deux octaves et que l'oreille ne peut percevoir davantage — erreur, mais celle-là courante [31] —, tandis que pour épuiser l'harmonie céleste, il faut aller jusqu'à quatre octaves et une quinte [32]. En fait, il se souvient — mal — de la série d'accords qui aboutit au chiffre 27, le plus grand dans la construction de l'âme selon Platon; en effet $\frac{1}{2}$ donne la première octave, $\frac{4}{2}$ la seconde, $\frac{8}{4}$ la troisième, $\frac{16}{4}$ la quatrième, $\frac{24}{16}\left(=\frac{3}{2}\right)$ une quinte et $\frac{27}{24}\left(=\frac{9}{8}\right)$ un ton, soit au total 4 octaves, une quinte et un ton. Macrobe omet ici un ton, probablement parce qu'il n'a pas eu la patience de suivre le raisonnement qui mène à ce résultat, raisonnement que transmet fidèlement Proclus, dans son *Commentaire au Timée* [33].

---

[29] Ce que rappellent: Théon, Hiller p. 70, 7-13, et Proclus, *loc. cit.*

[30] *In Somn.* 2, 1, 23: *Hoc semitonium Pythagorici quidem veteres* δίεσιν *nominabant, sed sequens usus sonum semitonio minorem* δίεσιν *constituit nominandum. Plato semitonium* λεῖμμα *vocitavit.*
L'historique de cette définition se retrouve un peu plus complet mais dans l'ensemble identique dans Théon, Hiller, p. 53, 13-15; p. 56, 18-57, 1; et p. 66, 14-67, 16; dans Proclus, *In Tim.* D 2 168, 16-30 = Fest. 3, p. 213-214. Mras, *art. cit.*, p. 264-265, en conclut que tous ces développements remontent à un commentaire néo-platonicien au Timée (= celui de Porphyre). Il faut remarquer cependant que le texte de Macrobe est infiniment plus bref que celui de Théon et surtout que celui de Proclus qui donne une méthode de calcul très complète du λεῖμμα.

[31] En effet la tessiture de la voix humaine est à peu près de deux octaves (aujourd'hui une bonne soprano atteint deux octaves et demi), mais de la note inférieure d'une basse à la note supérieure d'une soprano il y a quatre octaves; le clavier d'un orgue, de nos jours, s'étend sur 9 octaves: mais les Anciens s'en tenaient à l'étendue d'*une* voix (cf. Théon, citant Adraste, Hiller, p. 64).

[32] *In Somn.* 2, 1, 24: *Ultro autem se tendit harmoniae caelestis accessio, id est usque ad quater* διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε.

[33] Proclus, *In Tim.* D 2, p. 192, 13-23 = Fest. 3, p. 239: «Ainsi dans les systèmes de tous les théoriciens la gamme comprend dans sa totalité quatre octaves, une quinte et un ton. Et si nous voulons exprimer ces intervalles

Enfin, il récapitule en donnant l'équivalence des cinq accords fondamentaux calculés d'après le sixième (le ton); ses calculs sont exacts et il prend la peine de rappeler que la quarte est égale à deux tons et 1/2, «si on néglige un petit supplément», c'est à dire l'excédent du *limma* sur le demi-ton vrai [34]. Cet abrégé est donc sommaire, mais exact dans la mesure où le commentateur ne s'aventure pas trop loin: ses quelques bévues (la division du ton, la tessiture de l'harmonie céleste) sont pardonnables pour un non-spécialiste [35]. Il apparaît en outre avec évidence que la théorie musicale que donne Macrobe est tout entière axée autour de l'explication du *Timée* 35 b sq. et qu'elle trouvera là son application immédiate [36].

Le son et le bruit, l'aigu et le grave

Le son est produit par le choc violent de deux corps ou par le choc de l'air et d'un corps; mais le choc ne produit qu'un bruit, si les heurts se font sans ordre et au hasard; au contraire, lorsque la rencontre des corps est soumise à des lois numériques, il en sort une musique douce à l'oreille [37]. Cette théorie dont l'origine lointaine est aristotélicienne [38] se retrouve en des termes assez proches chez Adraste d'Aphrodise, que citent Théon de Smyrne et Porphyre, dans son *Commentaire aux Harmoniques de Ptolémée* [39]. A. Sodano

---

au moyen des nombres entiers (*sc.* les plus petits), nous constaterons que cette échelle des sons progresse jusqu'à 27. Le nombre 2 est en effet le double de 1; le double de 2 est 4, le double de 4 est 8, le double de 8 est 16, de façon que jusqu'ici on a quatre octaves; les 3/8 de 16 sont 24, terme qui marque la quinte; et enfin au nombre 24 le nombre 27 a le rapport du ton, 9/8. Ainsi, de 1 à 27 les accords indiqués se trouvent réalisés. Or ce trait est commun, comme je l'ai dit, à tous les systèmes de représentation.»

[34] *In Somn.* 2, 1, 25: . . . *ut minutias quae in addimento sunt relinquamus.* $\left(=\frac{256}{243}-\sqrt{\frac{9}{8}}\right)$.

[35] Pline l'Ancien (2, 84) et Martianus Capella (2, 168-169) donnent froidement l'un une gamme de 7 tons, l'autre une gamme de 6 tons et demi; cf. *infra* n. 77.

[36] Au chapitre 2; cf. *infra* p. 364-367.

[37] *In Somn.* 2, 1, 5-7.

[38] Aristote, *De Anima*, 2, 8, 419 b: mais Aristote distingue trois termes, un percutant, un percuté, et un milieu ambiant.

[39] Théon de S. Hiller, p. 50, 4-19 et Porphyre, *Harmon.* Düring, p. 7, 24-p. 8, 5.

pense avec raison que la source de Macrobe doit être ici le *Commentaire au Timée* du même Porphyre [40]. Il résulte de cette théorie que le bruit produit par le mouvement des sphères célestes est nécessairement soumis à la raison [41].

Si le mouvement de l'air (ou le choc qui le produit) est rapide, le son est aigu, si le mouvement est lent, le son est plus grave [42]; Macrobe paraphrase ici le texte de Cicéron, se bornant à ajouter quelques exemples (la baguette qu'on fait siffler, la corde tendue); mais il rencontre des difficultés nouvelles lorsqu'il applique cette théorie à la musique des sphères, comme nous le verrons tout à l'heure. Il ajoute aussi qu'un son est d'autant plus aigu qu'il est plus près de sa source (comme on le constate d'après les trous d'une flûte); cette théorie erronée est encore commandée par les nécessités du commentaire [43].

Les trois genres

Tout à la fin de son exposé, Macrobe mentionne l'existence des trois genres musicaux, enharmonique, diatonique et chromatique, pour lesquels il ne donne d'ailleurs aucune définition harmonique; la difficulté du premier l'a fait sortir de l'usage, la mollesse du troisième le dégrade, seul le genre diatonique convient à la Musique du Monde, comme l'indique Platon [44]. Cette distinction ajoutée, «parce que nous croyons qu'elle mérite d'être connue», n'a rien à voir avec le *Songe* et trahit l'origine de tous les développements musicaux de ces quatre chapitres: les commentaires porphyriens au *Timée*. Au reste, Macrobe est incapable de préciser davantage l'origine, la nature et l'utilisation de ces trois genres: constatons simplement que ses explications musicales s'incrivent dans le système diatonique, comme on pouvait s'y attendre, puisqu'elles rendent compte de la musique céleste dans l'esprit platonicien. Tels sont donc les éléments d'harmonique dont Macrobe dispose pour rendre compte de la musique des sphères et de ses liens avec la structure de l'âme. Voyons maintenant comment il réussit à expliquer les révélations de Scipion.

---

[40] A. Sodano, *Porphyrii in Platonis Timaeum...* p. 48-49 et *Per un'edizione critica dei frammenti del la metodologia critica delle fonti*, dans *Atti dell'Accademia pontaniana*, Naples, NS 12, 1963, p. 112-114; 132-133.

[41] *In Somn.* 2, 1, 7.

[42] *Ibid.* 2, 4, 2-3.

[43] *Ibid.* 2, 4, 4-6 = Théon de S. Hiller p. 66, 3-11.

[44] *Ibid.* 2, 4, 13.

3. LA MUSIQUE DES SPHÈRES

Que la musique des sphères célestes soit une réalité, cela tient, nous l'avons vu, à l'ordre et au mouvement rationnels des astres d'une part, à la nature de la musique d'autre part, puisque celle-ci est produite par le choc de corps soumis à des mouvements rationnels. C'est en ces termes que Macrobe conclut son exposé sur la nature du son musical: «Or, dans le ciel, il est établi que rien ne se produit au hasard, que rien n'arrive dans le désordre, mais que là, tout procède selon les lois divines et selon des raisons fixes; d'où l'on peut conclure par un raisonnement invincible que la révolution des sphères célestes produit des sons musicaux, parce qu'il est nécessaire qu'un mouvement engendre un son, et que la raison qui est dans les choses divines fait que ce son est mélodieux» [45]. Une fois ce principe posé, la démarche de Macrobe est très cohérente: il montre d'abord quelles proportions privilégiées engendrent des sons musicaux (d'où les éléments de théorie musicale que nous venons d'étudier), puis il cherche selon quels rapports harmoniques sont animés les mouvements célestes. Or c'est un dogme fondamental chez les Platoniciens que le monde est mû par l'impulsion que lui communique l'âme du monde. Donc, c'est dans la constitution de l'âme du monde qu'il faut chercher la clef de la musique céleste, et c'est Platon qui parfait la découverte de Pythagore dans les explications lumineuses de son *Timée*: «Ensuite Platon, en prenant la succession de la science pythagoricienne et en exerçant la profondeur divine de son propre génie, a reconnu que sans ces nombres (c'est à dire ceux qui entrent dans la composition des rapports harmoniques) il ne pouvait y avoir une proportion qui ait la force de lier (*jugabilis competentia*) ; après quoi, dans son *Timée*, il a construit l'âme du monde, en la tissant de ces nombres (*per istorum numerorum contextionem*) par l'ineffable providence du démiurge» [46]. On reconnaît les termes mêmes — *jugabilis competentia, contextio* — que Macrobe avait utilisés pour exprimer la liaison qui unit les éléments, dans son commentaire du *Timée* 31b-32b [47]; et c'est ici qu'il reprend l'exposé préliminaire déjà fait au premier livre, sur la signification arithmétique de la progression qui, en géométrie, mène du point au cube [48]; mais alors qu'au livre I il s'était contenté d'une brève allusion au *Timée* 35b sq., cette fois-ci [49], il donne une exégèse plus complète en même temps qu'une traduction du texte platonicien.

---

[45] *Ibid.* 2, 1, 7: *In caelo autem constat nihil fortuitum, nihil tumultuarium provenire, sed universa illic divinis legibus et stata ratione procedere. Ex his inexpugnabili ratiocinatione collectum est musicos sonos de sphaerarum caelestium conversione procedere, quia et sonum ex motu fieri necesse est, et ratio quae divinis inest fit sono causa modulaminis.* La formulation catégorique de cette doctrine est empruntée à Porphyre comme l'a montré A. Sodano (cf. *supra* n. 40). Pour mémoire, la musique des sphères est niée par Aristote dans le *De caelo* 2, 9, 290 b, et, à sa suite, par les Péripatéticiens.

Exégèse du Timée 35b sq.

Du *Timée* 35b-36a, Macrobe donne une traduction concise, exacte et plus ferme que celle d'un Calcidius par exemple [50]. Toutefois, il est clair que tout est ici organisé en vue d'une explication musicale, car Macrobe tronque la citation de Platon, non sans y introduire d'ailleurs une certaine incohérence; en effet, après avoir décrit comment le démiurge prend du Tout sept parties dans les rapports suivants: 1 2 3 4 9 8 27 (progression géométrique dans les doubles et les triples), Platon ajoute qu'il comble les intervalles doubles et triples au moyen de *deux séries de médiétés*, ce que Macrobe traduit correctement par *binae medietates*, mais Platon définissait ensuite la médiété arithmétique et la médiété harmonique. Or Macrobe saute cette double définition et passe directement à la conclusion: «de ces liens ont été crées les hémioles (3/2), les épitrites (4/3) et les épogdes (9/8)», moyennes harmoniques qui seules sont utiles au reste de sa démonstration [51]. Mais du coup son explication, nous allons le voir, passe à côté du texte.

---

[46] *In Somn.* 2, 2, 1: *Hinc Plato postquam et Pythagoricae successione doctrinae et ingenii proprii divina profunditate cognovit nullam esse posse sine his numeris jugabilem competentiam, in Timaeo suo mundi animam per istorum numerorum contextionem ineffabili providentia dei fabricatoris instituit.* Sur l'âme, cf. *infra* p. 511-513.

[47] *In Somn.* 1, 6, 24-34; cf. *supra* p. 335-341 ; rappelons que l'expression *jugabilis competentia* est un *hapax* qui traduit le grec ἀναλογία σύζυγος.

[48] *In Somn.* 2, 2, 3-13 = 1, 5, 5-18. La ressemblance entre les deux textes est très grande, mais le but poursuivi n'est pas le même; au livre 1, il s'agit de montrer que les nombres ont la plénitude de l'incorporéité; ici, que la construction géométrique du volume se fait selon les nombres privilégiés qui constituent les rapports harmoniques: ce qui explique les différences entre les deux textes. A. Sodano (*Porphyrii in Platonis Tim.* p. 53-57, et *Per un'edizione...* p. 123-129) donne le texte du livre 2 comme l'original, et cite celui du livre 1 en note. A notre avis, Macrobe a dû opérer un certain découpage d'un texte unique qui se retrouve en totalité dans les deux extraits du *Commentaire*: mais il est difficile de reconstituer en toute certitude *le* texte original; cf. *supra* p. 328-329.

[49] *In Somn.* 2, 2, 18.

[50] Cf. parallèle des trois textes en Annexe 8.

Dans une première partie (§ 16), le commentateur du *Songe* se borne à paraphraser le texte platonicien; il récapitule ensuite (§ 17) en donnant la série des sept nombres (la monade et les deux séries «double et triple») selon le schéma linéaire, inventé par Théodore et retenu par Porphyre au témoignage de Proclus [52]. Enfin (§ 18), il passe de la *jugabilis competentia* (l'expression est reprise) qui lie les parties de l'âme à la *jugabilis concordia*, c'est à dire à l'harmonie musicale qui en résulte: l'octave naît du double, la quinte du rapport de trois à deux (hémiole), la quarte du rapport de quatre à un, et il arrête là les correspondances musicales; probablement est-il gêné, parce que dans le schéma linéaire le 8 vient après le 9, ce qui fait que l'intervalle du ton (9/8) est récurrent (c'est à dire de l'aigu vers le grave); mais de toute façon, ce n'est pas ainsi que Platon entend la création des accords, qui naissent des *liens* établis par les proportions arithmétiques et harmoniques entre les nombres de la série du schéma. Ce sont eux qui engendrent la quarte, la quinte et le ton: en effet, insérons entre 1 et 2 une moyenne arithmétique (3/2) et une moyenne harmonique (4/3): le rapport de l'une à l'autre donne 9/8, soit l'intervalle du ton. Platon continue ensuite de remplir les intervalles par l'intercalation de tons, mais cela dépasse notre sujet [53]. Ce qui importe ici, c'est que l'explication de Macrobe est fausse, puisqu'il fait naître les intervalles des nombres de la progression et non du remplissage des intervalles situés entre les nombres par le moyen des médiétés arithmétiques et des médiétés harmoniques combinées. Le fait que dans sa citation il fait sauter la définition de la moyenne arithmétique (dans la pensée qu'elle n'intéresse pas son sujet) montre qu'il n'a pas compris le texte de Platon, qui, il faut le dire, avait bien embarrassé les commentateurs anciens [54].

---

[51] Voici le passage omis par Macrobe (*Timée* 36 a): τὴν μὲν (sc. μεσότητα), ταὐτῷ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην (= moyenne harmonique), τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην (= moyenne arithmétique).
Sur l'interprétation difficile de ce passage, cf. A. Rivaud, ed. du *Timée*, Belles Lettres, p. 42 sq. et surtout A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 138-140; cf. l'explication très claire donnée par: J. Dupuis, *Théon de Smyrne, philosophe platonicien. Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon, trad. pour la première fois du grec en français*, Paris, 1892, n. XIII, *Diagramme musical de Platon*, p. 347-351.

[52] Cf. *supra* p. 325.

On remarquera enfin que les explications données au terme du chapitre I sur le *limma* sont tout à fait inutiles, si l'explication du *Timée* n'est pas poursuivie au delà de 36a. En effet, c'est en 36a que Platon explique comment, «à l'aide de l'intervalle de $1 + \frac{1}{8}$, le Dieu a comblé tous les intervalles de $1 + \frac{1}{3}$, laissant subsister de chacun d'eux une fraction telle que l'intervalle restant fût défini par le rapport du nombre deux cent cinquante six au nombre deux cent quarante trois» [55]. Si l'on en juge par le commentaire de Proclus, les commentateurs du *Timée* devaient insérer, avant les explications du partage du Tout par le démiurge, des explications musicales préliminaires plus ou moins complètes, mais qui probablement

---

[53] *Timée* 36b; cf. les commentaires de A. Rivaud, A. E. Taylor et J. Dupuis cités *supra*, n. 51.

[54] Cf. les longues explications préliminaires de Proclus, *In Tim.* D 2, 174, 15-193, 7 = Fest. 3, p. 219-239; lorsqu'il commente le passage lui-même, Proclus ajoute (*In Tim.* D 214, 14-19 = Fest. 3 p. 260): «Maintenant quels sont ces rapports qui se laissent voir dans l'être même de l'âme, Porphyre ne l'a ni enseigné, ni jugé digne de s'en soucier, il a dit seulement que l'essence de l'âme contient en elle ces rapports harmoniques, . . . comme liant la pluralité des puissances qui sont dans l'âme». Donc Porphyre n'a pas étudié le détail de ces «remplissages» d'intervalles, comme le fait Proclus. Macrobe qui le suit ici pas à pas n'a donc pas de modèle sous les yeux pour une explication mathématique complète.

[55] *Timée* 36b, trad. Rivaud; cf. A. E. Taylor, *op. cit.* p. 140-146; en effet le *limma* est le «reste» de l'intervalle d'une quarte auquel on a enlevé 2 tons:

$$\frac{4}{3} / \frac{9^2}{8^2} = \frac{256}{243}$$

traitaient du demi-ton — ou plus exactement de sa valeur approchée, le *limma* — puisque Platon le mentionne dans son texte. Porphyre, que suit Macrobe, avait certainement procédé ainsi, tout en montrant pour les combinaisons mathématiques plus poussées le mépris que signale Proclus; Macrobe emboîte le pas derrière lui, mais l'objet de son *Commentaire* est le *Songe de Scipion,* non le *Timée*; aussi est-il amené à trancher et dans les citations du texte lui-même et dans le commentaire, puisque le demi-ton n'apparaît pas chez Cicéron.

Ainsi, peu familiarisé avec les mathématiques compliquées de l'harmonique, il en donne trop (le *limma*) ou trop peu (les médiétés harmoniques sans les médiétés arithmétiques). Mais, fidèle disciple de Porphyre, il s'intéresse plus au principe de la construction de l'âme qu'aux raffinements mathématiques supposés par cette doctrine. Aussi n'est-il pas mécontent de dénigrer ceux pour qui le texte de Cicéron sert de prétexte «à parcourir tous les traités de musique qui peuvent exister», à parler «de nètes, d'hypates et des noms d'autres cordes, des infimes subtilités du ton et du demi-ton, etc. . . » [56].

Accord entre Cicéron et Platon

Pour conclure, Macrobe reprend les termes mêmes de Cicéron, dont le sens est suffisamment imprécis pour convenir à la définition arithmétique de Platon [57] et il ajoute, avec un humour bien involontaire: «d'où l'on comprend que ces propos de Cicéron ne pourraient certes jamais être compris si ce n'est après qu'on ait donné d'abord le système des hémioles, des épitrites, des épogdes, qui déterminent les intervalles, et si ce n'est après avoir dévoilé de quels nombres platoniciens l'âme du monde a été tissée; et si ce n'est après avoir expliqué le système selon lequel l'âme est tissée des nombres qui produisent l'harmonie»[58]. En établissant ainsi l'accord de Cicéron et de Platon (qui effectivement ne se contredisent pas formellement), il montre de surcroît, ce qui était le but de son exégèse, «et la cause du mouvement céleste qui ne peut naître que de l'impulsion donnée par l'âme, et la nécessité d'une harmonie musicale que l'âme introduit dans un mouvement créé par elle, puisque cette harmonie est en elle depuis sa naissance»[59]. Ainsi est affirmée une nouvelle fois le dogme essentiel au néo-platonisme que l'âme anime et harmonise le monde[60].

---

[56] *In Somn.* 2, 4, 12: cf. *supra* n. 7. Macrobe laisse entendre qu'il a eu des prédécesseurs: vise-t-il Favonius Eulogius, plus disert que lui sur la musique ? Rien ne le prouve, car Favonius est par ailleurs beaucoup plus bref que Macrobe.

[57] *Somn. Scip.* 5, 18: *«Hic est», inquit, «ille qui intervallis conjunctus imparibus sed tamen pro rata parte ratione distinctis, impulsu et motu ipsorum orbium efficitur et acuta cum gravibus temperans varios aequabiliter concentus efficit.* Le système que suggère Cicéron n'est pourtant pas celui de Platon, mais plutôt une sorte de gamme dont les sphères planétaires seraient les notes: cf. P. Boyancé, *Etudes sur le Songe. . .* p. 104-115.

Implications astronomiques de la musique des sphères

Jusque là, en restant dans l'imprécision et en se bornant à affirmer que le mouvement des astres est harmonieusement commandé par l'impulsion d'une âme construite selon les proportions harmoniques, Macrobe peut concilier Cicéron et Platon sans difficulté, puisque sa démarche consiste à démontrer l'existence d'une musique des sphères (affirmée par Cicéron) au moyen d'arguments métaphysiques (empruntés au *Timée* de Platon) relatifs à l'animation du monde par l'âme[61]. En revanche, si l'on veut préciser quelle est cette musique, c'est à dire quelles sphères rendent un son, dans quel ordre sont rangées ces sphères, à quelles distances elles sont étagées et enfin quelle est leur vitesse, on se trouvera aux prises avec de graves difficultés. Or, Platon ne donne pas une formule mathématique de cette harmonie; mais il évoque les distances des planètes en sept cercles inégaux, «suivant les intervalles doubles et les intervalles triples» [62], ce qui a entraîné ses commentateurs à préciser les distances entre les astres en fonction de ces rapports. D'autre part, sans donner non plus de formule musicale, Cicéron précise néanmoins deux points importants, à savoir: quelles sont les sphères qui rendent un son, et dans quel sens se fait le passage de l'aigu au grave [63], l'ordre des planètes étant de toute façon différent chez Platon et chez Cicéron [64].

---

[58] *In Somn.* 2, 2, 23: *Hinc animadvertitur quia haec verba Ciceronis numquam profecto ad intellectum paterent, nisi hemioliorum epitritorum et epogdoorum ratione praemissa, quibus intervalla distincta sunt, et nisi Platonicis numeris quibus mundi anima est contexta patefactis, et ratione praemissa cur ex numeris musicam creantibus anima intexta sit.*

[59] *Ibid.* 2, 2, 24: *Haec enim omnia et causam mundani motus ostendunt, quem solus animae praestat impulsus, et necessitatem musicae concinentiae, quam motui a se facto inserit anima innatam sibi ab origine.*

[60] Cf. *infra* p. 570 sq.

[61] Des difficultés pourraient naître d'une confrontation entre Cicéron et le Platon de la *République* (10, 617B sq.) mais Macrobe n'emprunte à celle-ci (ou plutôt à ses commentateurs) que le rapprochement entre les Sirènes, les Muses, et la musique des sphères (*In Somn.* 2, 3, 1-3).

Les distances des planètes

Macrobe aborde cette question à la fin du chapitre 3 (à la suite des remarques variées sur le prestige de la musique). C'est dire que ce passage n'est pas directement relié au commentaire du *Timée* 35b. On notera que chez Calcidius, qui suit la même source, l'explication de la psychogonie et celle des distances entre les planètes sont assez éloignées [65]. Que Macrobe transmette ici la substance même du *Commentaire* de Porphyre, nous n'avons donc aucune raison d'en douter, d'autant que pour la seule et unique fois, il le dit lui-même [66].

Il s'agit de savoir «si ces intervalles, qui, dans l'âme, substance incorporelle, sont calculés par la seule raison et non par les sens, dans le monde corporel aussi sont conservés par des mesures équilibrées» (c'est à dire proportionnelles à ces mêmes nombres) [67].

---

[62] *Timée*, 36d.

[63] *Somn. Scip.* 5, 2: *Quam ob causam summus ille caeli stellifer cursus, cujus conversio est concitatior, acute et excitato movetur sono, gravissimo autem hic lunaris atque infimus. Nam terra, nona, immobilis manens una sede semper haeret complexa medium mundi locum. Illi autem octo cursus, in quibus eadem vis est duorum, septem efficiunt distinctos intervallis sonos, qui numerus rerum omnium fere nodus est.*

[64] Cicéron adopte l'ordre récent, dit *chaldéen*: Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne, qui met le Soleil au milieu des planètes, et Platon l'ordre dit *égyptien*: Lune, Soleil, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne. Sur la conciliation difficile tentée par Macrobe, cf. *infra* p. 421 sq.

[65] Le *Timée* 35b est commenté aux chapitres 32-55 (la musique est abordée au chapitre 40); c'est en 95-96 qu'il traite de la distance entre les planètes.

[66] *In Somn.* 2, 3, 15: *Hanc Platonicorum persuasionem Porphyrius libris inseruit. . .*

[67] *In Somn.* 2, 3, 12: *Sed haec intervalla, quae in anima quippe incorporea sola aestimantur ratione, non sensu, quaerendum est utrum et in ipso mundi corpore dimensio librata servaverit.*

Archimède avait cru pouvoir mesurer par le seul calcul le nombre de stades séparant la terre de la lune, et la lune des autres planètes (dans l'ordre: Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne)[68]. Macrobe ne nous dit pas à quels chiffres aboutissait Archimède (Porphyre, sa source, est sans doute muet sur ce point), ni comment il procédait, mais étant donné qu'il rejette, avec les Platoniciens, cette estimation «qui ne tient pas compte des intervalles doubles et triples», il est probable qu'il s'agissait là d'une tentative de mensuration scientifique et non musicale, comme les savants arabes nous en ont conservé en les attribuant à Ptolémée[69]. On sait qu'Archimède s'était intéressé à la détermination des diamètres de la lune et du soleil[70]. Il est bien possible qu'il se soit aussi penché sur les distances des planètes, mais nous n'avons pas de témoignage précis sur ces calculs.

Après avoir ainsi écarté cette mesure contraire à l'esprit de Platon, Macrobe donne celle des Platoniciens: «ils décidèrent qu'il fallait croire ceci: la distance de la terre au soleil est double de la distance de la terre à la lune; de la terre à Vénus, triple de celle qui va de la terre au soleil; de la terre à Mercure, quatre fois autant que de la terre à Vénus; de la terre à Mars, neuf fois autant que de la terre à Mercure; de la terre à Jupiter, huit fois autant que de la terre à Mars; et de la terre jusqu'à l'orbe de Saturne, vingt-sept fois autant que de la terre à Jupiter»[71]. Dans cette hypothèse, la musique des sphères s'arrête à l'orbe de Saturne; la sphère des fixes en est exclue, puisque la progression géométrique s'arrête au 27, qui détermine la distance de Saturne. En second lieu, la progression est calculée chaque fois à partir de la distance qui va de l'astre précédent *à la terre* (et non de la terre à la lune), selon le schéma suivant (où nous ne respectons pas les proportions):

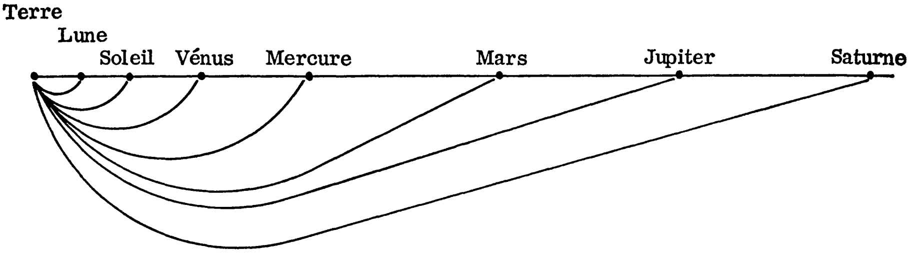
---

[68] *Ibid.* 2, 3, 13.

[69] P. Duhem, *Le système du monde...* 2, p. 43 sq. Proclus donnait une estimation de ces distances fondée sur le principe que les sphères porteuses des planètes (épicycles) étaient tangentes aux sphères homocentriques (P. Duhem, *op. cit.* 2, p. 35 sq.). La petitesse de la parallaxe solaire, et, *a fortiori* des planètes, interdisait avec les moyens de l'époque une mesure acceptable, sauf pour la lune.

[70] P. Duhem, *op. cit.* 2, p. 17 sq.

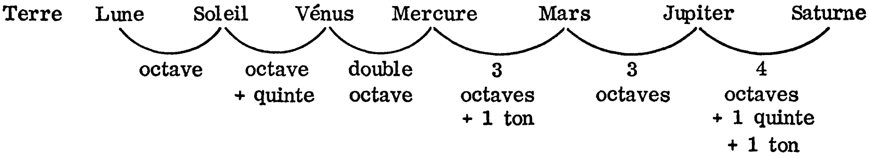
[71] *In Somn.* 2, 3, 14: *... et statuerunt hoc esse credendum, ut quantum est a terra usque ad lunam, duplum sit a terra usque ad solem, quantumque est a terra usque ad solem, triplum sit a terra usque ad Venerem, quantumque est a terra usque ad Venerem, quater tantum sit a terra usque ad Mercurii stellam, quantumque est ad Mercurium a terra, novies tantum sit a terra usque ad Martem, et quantum a terra usque ad Martem est octies tantum sit a terra usque ad Jovem, quantumque est a terra usque ad Jovem, septies et vicies tantum sit a terra usque ad Saturni orbem.*



Les distances calculées donnent la progression fantastique suivante:

Terre	Lune	Soleil	Venus	Mercure	Mars	Jupiter	Saturne
	1	1 x 2	2 x 3	$2^3 \times 3$	$2^3 \times 3^3$	$2^6 \times 3^3$	$2^6 \times 3^6$
				$(2 \times 3)2^2$	$(2^3 \times 3)3^2$	$(2^3 \times 3^3)2^3$	$(2^6 \times 3^3)3^3$

En termes d'harmonie, cela signifie que les intervalles musicaux déterminés par la progression 1 2 3. . . . .27 *s'ajoutent* au lieu de se superposer, puisque chaque intervalle est calculé à partir de la note précédente et non à partir de la fondamentale:

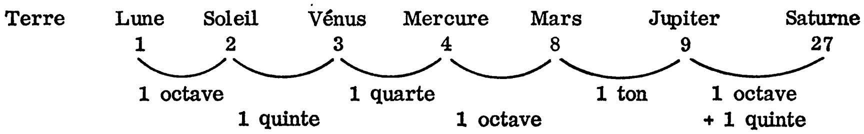


On aboutit au total de 14 octaves, 2 quintes et 2 tons, soit 15 octaves et 3 tons. Macrobe n'a certainement pas effectué le calcul; d'autre part, les intervalles entre Mercure et Mars, entre Jupiter et Saturne sont discordants. Nous avons donc là une transposition purement théorique sans aucune signification musicale concrète [72].

---

[72] Sur l'absurdité musicale de ce système, cf. A. E. Taylor, *op. cit.* p. 162-163, et Th. Reinach, *La musique des Sphères*, *REG* 13, 1900, p. 446, qui calcule les chiffres auxquels on parviendrait: 1, 2, 6, 24, 216, 1728, 46 656. . . Un texte d'Aristote, *Met.* 13, 66, 1093B, semble faire allusion à une gamme céleste de ce genre.

Calcidius donne de la même construction une interprétation différente; voici ce qu'il écrit: «On voit que la position des planètes s'accorde au découpage des parties dont il a constitué l'âme, puisqu'il fait d'abord une portion prise sur le tout, c'est à dire la plus petite qui va de la terre à la lune; puis une seconde double de celle-ci, celle qui s'étend entre la lune et le soleil, une troisième triple de la première, celle de Vénus, une quatrième double de la seconde, c'est à dire quadruple de la première, celle de Mercure; celle de Mars, qui est la cinquième, octuple (de la première); une sixième triple de la troisième; c'est-à-dire la région ou le cercle de Jupiter; enfin, la toute dernière portion, celle de Saturne, est de vingt sept portions»[73]. On reconnaît le même ordre (celui de Platon) dans la succession des planètes, les mêmes raisons mathématiques dans la progression, mais cette fois-ci, la distance terre-lune sert d'unité à *toutes* les mesures de distance des planètes, ce qui donne des intervalles beaucoup plus courts:



Au total, 3 octaves, 2 quintes, 1 quarte, 1 ton, soit 4 octaves, 4 tons et 1 demi-ton; la formule n'est pas davantage musicale; il n'y a pas de dissonance d'une planète à l'autre; c'est le «concert» d'ensemble qui est cacophonique. Il faut remarquer cependant que pour arriver à ce résultat, il a fallu inverser l'ordre du 8 (2^3) et du 9 (3^2), faute de quoi Jupiter se serait retrouvé devant Mars! Or Macrobe respecte strictement l'ordre de progression donné par le schéma de Théodore, ἐφ' ἕνος στίχου. Comme Porphyre adoptait ce schéma, il semble bien que c'est pour le respecter une fois de plus qu'il a adopté cette façon de compter les distances, qui seule permettait de respecter l'ordre naturel des facteurs [74]. Nous avons donc ici une confirmation de l'importance que Porphyre attachait à ce schéma et — *a contrario* — de la probabilité que Macrobe ait emprunté le schéma labdoïde qui apparaît en I, 6, 45 à une source arithmologique et non à Porphyre [75]. En même temps se trouve confirmée la thèse de J. H. Waszink, pour qui Calcidius, ici, s'inspire directement d'Adraste [76]; la parenté des deux textes de Calcidius et de Macrobe s'explique par le fait qu'ils remontent tous deux à Adraste, les différences par le fait que Macrobe connaît Adraste à travers Porphyre, qui corrige Adraste pour respecter l'alternance naturelle de son schéma linéaire. Il est à noter enfin que Macrobe ne souffle mot de la doctrine varronienne (qui a connu un certain succès chez les auteurs latins) étageant les planètes selon les notes de la gamme; une fois de plus, l'auteur du *Commentaire* néglige les sources latines à sa disposition au profit d'une source grecque [77].

---

[73] Calcidius, c. 96: *Sectioni quoque partium ex quibus animam constituit positio planetum conveniens videtur, cum unam ab universo facit sumptam primitus portionem, id est minimam, a terra ad lunam; cujus duplicem secundam, id est quae inter lunam solemque interjacet, cujus triplam tertiam, scilicet Veneris, quartam duplicem secundae, id est quadruplam primae, Mercurii, octuplam vero Martis, quae quinta sectio est, sextam triplam tertiae, id est regionem seu circulum Jovis, septem porro et viginti partium Saturni novissimam sectionem.*

Quelques difficultés

Le système décrit par Cicéron n'est pas tout à fait clair, et l'exégète, s'il est obligé de suppléer à quelques insuffisances de son texte, peut, en revanche, l'interpréter parfois dans un sens plus conforme à ses principes; c'est ce que fait Macrobe ici, lorsqu'il s'inspire du *Commentaire* de Porphyre. Toutefois, il finit par se laisser entraîner trop loin par sa source immédiate, au point de contredire les thèses qu'il soutient en d'autres endroits.

---

[74] Le schéma labdoïde n'*impose* pas un ordre: on peut puiser à gauche et à droite selon les besoins; dans le schéma linéaire au contraire, il faut trancher et choisir un ordre.

[75] Cf. *supra* p. 325-329; nous pouvons donc ici apporter la réponse à la question que nous laissions en suspens p. 329: Porphyre est bien la source des passages du livre 1 relatifs à la *psychogonie* du *Timée*, exception faite pour 1, 6, 45.

[76] J. H. Waszink, *Studien. . .* p. 33-36.

[77] Sur ce système, cf. P. Boyancé, *loc. cit.* à la n. 57, P. Tannery, *loc. cit.* et P. Duhem, *loc. cit.* à la n. 3; «Hypsiclès aurait été le premier auteur de la combinaison assez singulière au point de vue musical, qui, à peine modifiée par Alexandre (Lychnos?) fut adoptée par Varron» (P. Tannery, *op. cit.* p. 330); celle-ci se retrouve chez Pline (*N.H.* 2, 84), chez Censorinus (*De die natali*, 13) et chez Martianus Capella (*De nuptiis*, 2, 169-199); seul Censorinus, d'ailleurs, en donne une présentation exacte; Pline aboutit à une gamme de 7 tons! Censorinus, tout en sachant que la gamme a 6 tons, ne calcule pas la somme des intervalles qu'il propose et, sans s'en apercevoir, parvient à une gamme de 6 tons 1/2. Macrobe a le mérite de ne pas faire d'erreur en «harmonique».

Le grave et l'aigu: la vitesse des planètes

Un son est d'autant plus aigu qu'il est produit par un mouvement plus rapide: c'est pourquoi, selon Cicéron que cite Macrobe, «le cercle du ciel le plus élevé, celui qui porte les étoiles, comme son mouvement est le plus rapide, se meut en rendant un son aigu et précipité; le cercle de la lune, qui est le plus bas, se meut avec le son le plus grave»[78]. Les hypothèses des Anciens ne s'accordaient pas toujours sur ce point; certains auteurs estimaient au contraire que le son le plus grave était rendu par la sphère la plus éloignée, et que la gamme — ou l'arpège — était ascendante dans le sens étoiles-terre[79]. Cicéron et Macrobe adoptent la solution d'une gamme ascendante dans le sens terre-étoiles, ce qui entraîne la conséquence que les orbes tournent d'autant plus vite qu'ils sont plus éloignés; comment concilier une telle vue avec l'assertion énoncée plus haut par Macrobe[80] que les planètes se meuvent toutes à la même vitesse et que seul leur éloignement (et donc la grandeur du rayon de la sphère porteuse) est responsable de la plus longue durée de révolution des planètes éloignées? Stahl fait grief à Macrobe de cette contradiction flagrante[81]; n'était-il pas possible cependant de lever — en partie — la difficulté?

Au livre I, Macrobe étudie le mouvement *contraire* des planètes, celui qui est responsable de leur «errance» parmi les fixes. Son explication vaut ce qu'elle vaut, mais elle rend compte des apparences: la lune et le soleil font le tour du ciel en vingt huit jours et en un an, tandis que Saturne met près de trente ans à parcourir le ciel. Mais on peut penser que la musique des sphères est produite par le mouvement diurne de la sphère céleste; dans cette hypothèse, c'est la vitesse de rotation *angulaire* qui est identique pour tous les astres, et la vitesse absolue de chaque planète est alors proportionnelle à sa distance par rapport au centre du mouvement, c'est-à-dire la terre. Or, comme la constance de cette vitesse angulaire est aussi un fait d'expérience, Macrobe a dû penser qu'il n'y avait aucune contradiction entre ses deux affirmations, puisqu'elles ne visaient pas le même mouvement des planètes [82]. Malheureusement, cette possibilité de conciliation n'est qu'apparente; en effet, la musique céleste n'étant pas perçue par l'oreille humaine, Macrobe — ou plutôt sa source — est à l'abri d'une vérification expérimentale; personne n'ira jamais mesurer la hauteur du son produit par Saturne! Mais le mouvement contraire est un mouvement dûment constaté (c'est lui qui vaut aux planètes leur nom!); si Macrobe avait été un tant soit peu capable d'opérer des calculs élémentaires de cinématique, il se serait aperçu que son hypothèse du livre I donnait immédiatement les distances relatives des astres: leur vitesse absolue étant égale, leur vitesse angulaire était alors inversement proportionnelle au rayon de leur sphère. . . . Et il aurait obtenu les distances suivantes (grossièrement estimées): de la terre au soleil, douze fois la distance terre-lune, de Mars à la terre, deux fois la distance terre-soleil; de Jupiter à la terre, douze fois la distance terre-soleil, etc. . . . [83]. Ces mesures n'ont évidemment aucun rapport avec celles qu'il donne au livre II, pour tenir compte des proportions admirables qui entrent dans la construction de l'âme. Mais, bien entendu, Macrobe ne s'est pas donné la peine de tirer les conséquences de l'hypothèse d'une vitesse absolue identique pour toutes les planètes. A notre avis, il a dû confusément sentir la différence entre les deux vitesses (dans le sens du même, dans le sens de l'autre) et estimer qu'il n'y avait pas de contradiction à affirmer que dans un cas la vitesse absolue est identique pour tous les astres, dans l'autre la vitesse angulaire [84].

---

[78] *Somn. Scip.* 5, 18, trad. Boyancé = *In Somn.* 2, 4, 1.

[79] Nicomaque, *Man. Harmon.*, *M.S.G.* ed. C. von Jan p. 271-272, donne les deux hypothèses; cf. A. E. Taylor, *op. cit.* p. 166-167 et spécialement p. 166 n. 1.

[80] *In Somn.* 1, 21, 6; cf. *infra* p. 419-421.

[81] *Ed.* p. 196, n. 20.

---

[82] Etant entendu, comme nous le verrons plus loin, que Macrobe fait fi du système des épicycles; on peut admettre d'ailleurs que la musique est produite par la sphère épicycle elle-même. Il évoque pourtant un peu plus bas (2, 4, 8) le mouvement contraire des planètes qu'il oppose à l'immobilité (silencieuse) de la terre: mais alors il n'a pas clairement en vue le mouvement qui *produit le bruit*, il ne songe qu'à expliquer pourquoi Vénus et Mercure ne rendent qu'un son; d'ailleurs la terre est privée de *deux* mouvements (contraire et diurne), cf. *infra* n. 90.

[83] Vénus et Mercure, isodromes du soleil, sont alors à la même distance de la terre; cf. *infra* p. 425.

Huit cercles, sept sons

On est toujours mal à l'aise lorsqu'on essaie de préciser de manière cohérente le mécanisme de la musique des sphères: les Anciens eux-mêmes ont souvent hésité à aller trop loin dans la précision, prenant modèle sur Platon, qui se contente de poser le principe d'une harmonie céleste qu'il ne décrit pas en détail [85]. Aussi les précisions que donnent certains sont encore assez ambigües pour dérouter le commentateur. L'auteur du *Songe de Scipion*, n'ignorant pas qu'une gamme comporte sept notes, et qu'il y a huit sphères (en comptant celle des fixes), s'explique ainsi: «ces huit révolutions, parmi lesquelles deux ont la même intensité (*vis*) produisent sept sons séparés par des intervalles. . . .» [86]. Par cette traduction, nous acceptons l'interprétation de Macrobe, traditionnellement admise par les commentateurs [87]. P. Boyancé a proposé une correction ingénieuse: dans le membre de phrase *septem efficiunt distinctos intervallis sonos*, *septem* se rapporterait à *intervallis* (et non à *sonos*); on aurait alors «(huit) sons séparés par sept intervalles», et les deux sons extrêmes auraient la même «valeur» (*vis*), parce qu'ils sont à l'octave [88]. Cette explication a contre elle l'avis d'un latin comme Macrobe et soulève en outre quelques difficultés [89]. De toute façon, ce qui nous intéresse ici est la solution adoptée par Macrobe, qui se réfère à ce qu'il a dit plus haut de l'isodromie de Vénus et de Mercure: «(la sphère aplane) tourne toujours de l'Orient vers l'Occident; les sept sphères placées au-dessous et soumises à celle-ci (*subjectae*), que nous appelons errantes, sont emportées d'Occident en Orient, la neuvième, la terre, étant privée de mouvement; donc, il y a huit sphères qui sont mues, mais sept sons seulement, qui composent cette harmonie engendrée par la rotation, parce que les orbes de Mercure et de Vénus, accompagnant le soleil dans une même course, suivent son cheminement dans le ciel comme des satellites et, pour cette raison, certains parmi les astronomes pensent qu'ils ont la même valeur»[90]. Nous étudierons en son lieu l'explication par Macrobe de l'isodromie des deux planètes inférieures[91]; notons seulement qu'elle est donnée pour concilier les affirmations contradictoires de Platon et de Cicéron, relatives à l'ordre des planètes; c'est mettre le doigt une nouvelle fois sur la plaie; car l'ordre adopté ici par Macrobe est celui de Platon (Terre, Lune, Soleil et cinq planètes), différent de celui de Cicéron (Terre, Lune, Vénus, Mercure, Soleil, etc. . . .), ce qui change complètement la musique céleste! P. Boyancé note que cette explication est absurde, puisque, si on l'admet, il faudrait admettre aussi que le soleil — isodrome — rend le même son que les deux planètes «satellites»[92]. Nous en convenons bien volontiers, mais Macrobe se garde d'aller si loin; son exégèse n'est qu'une explication superficielle de cette difficulté; Th. Reinach a raison, à notre avis, de féliciter l'auteur de s'être abstenu prudemment de donner une formule précise de l'harmonie céleste[93]; ce n'est que contraint et forcé qu'il entreprend d'expliquer l'anomalie signalée par Cicéron. Les contradictions qu'on peut relever en rapprochant certaines de ses explications sont dues aux scrupules excessifs du commentateur qui ne veut rien laisser dans l'ombre, même lorsque Cicéron s'avance sur une tout autre voie que Platon: on ne peut servir deux maîtres à la fois... Dans le cas présent, il s'enferre inexorablement, car Mercure, qui rendrait le même son que Vénus, circule, selon ses propres dires [94], sur une orbite de rayon quadruple!

---

[84] Macrobe utilise évidemment des sources très médiocres; la science des mouvements célestes avec Hipparque et Ptolémée avait déjà largement dépassé ces estimations enfantines. Mais il ne faut pas oublier que l'auteur du *Commentaire* est avant tout un vulgarisateur.

[85] Cf. par exemple P. Boyancé, *Etudes*. . . p. 113, n. 1.

[86] *Somn. Scip.* 5, 18: *Illi autem octo cursus, in quibus eadem vis est duorum, septem efficiunt distinctos intervallis sonos*. . .

[87] Cf. Th. Reinach, *Art. cit.* p. 436; A. Ronconi, dans *op. cit.* p. 111-112 fait des réserves sur l'interprétation de P. Boyancé.

[88] P. Boyancé, *op. cit.* p. 111-114. *Vis* traduirait alors δύναμις dont les théoriciens disent qu'elle est identique chez deux notes séparées par une octave.

[89] Ronconi, dans son commentaire (p. 111-112) rejette cette interprétation en s'appuyant d'une part sur Macrobe, d'autre part sur l'inutilité (dans l'hypothèse de Boyancé) de l'incise *in quibus eadem vis est duorum*. Son argumentation nous paraît juste.

---

[90] *In Somn.* 2, 4, 8-9: *Haec ab oriente semper volvitur in occasum: subjectae septem quas vagas dicimus ab occidente in orientem feruntur, nona, terra sine motu. Octo sunt igitur quae moventur, sed septem soni sunt qui concinentiam de volubilitate conficiunt, propterea quia Mercurialis et Venerius orbis, pari ambitu comitati solem, viae ejus tamquam satellites obsequuntur, et ideo a non nullis astronomiae studentibus eandem vim sortiti existimantur. Subjectae* n'a pas qu'un sens local, car les sept sphères sont *soumises* aussi au mouvement de la huitième qui les entraîne.

[91] *In Somn.* 1, 19, 6-7; cf. *infra* p. 000 sq.

[92] *Op. cit.* p. 111.

[93] Th. Reinach, *art. cit.* p. 36.

Les cordes de la lyre

C'est à ce point de son exposé que Macrobe coupe court aux explications techniques, en blâmant ceux pour qui le texte de Cicéron sert de prétexte à une vaine érudition musicale: «en effet, disserter sur les nètes, les hypates et le nom des autres cordes, sur les subtilités du ton et du limma, et donner dans les sons l'équivalent de la lettre, de la syllabe ou du mot entier, c'est vouloir briller inutilement et non instruire; et parce que Cicéron a fait mention de musique à cet endroit, il ne faut pas en tirer occasion pour se lancer dans tous les traités qui ont été écrits sur la musique, littérature qui, à mon avis, est sans fin, mais il faut s'attacher aux sujets d'où l'on peut tirer quelque clarté pour les expressions qu'il faut expliquer car, dans une matière naturellement obscure, celui qui, dans son exposé, déverse plus de choses qu'il est nécessaire, ajoute à l'obscurité, loin d'éclaircir la difficulté du texte» [95]. On retrouve chez Théon, Calcidius, et chez Favonius Eulogius [96] la même comparaison entre les éléments de la grammaire et ceux du chant que Théon attribue au Péripaticien Adraste. C'est par Porphyre que Macrobe doit remonter à la même source. Ce qui importe, c'est son refus d'entrer dans des explications fastidieuses; on pourrait croire qu'il vise ici Favonius Eulogius, mais ce dernier est très bref sur ce point et n'énumère pas les cordes de la lyre. Macrobe pourtant semble bien s'en prendre à des commentateurs de Cicéron qui l'auraient précédé dans l'exégèse du *Songe*[97]. Pourquoi cet accès d'humeur, inattendu chez quelqu'un qui recule rarement devant l'*excursus* interminable? A une première raison évidente (Macrobe n'est pas spécialiste et n'a évité les erreurs qu'en se limitant aux principes fondamentaux de la musique) s'en ajoute, à notre avis, une autre, plus sérieuse: les théoriciens de la musique des sphères qui avaient voulu pousser la précision plus loin que Platon s'étaient inspirés des systèmes des cordes de la lyre[98]. Or Macrobe sent qu'une précision excessive mène à des complications inextricables et il préfère s'en tenir au principe d'une harmonie céleste; d'où son énervement devant l'érudition musicale excessive qui, dans le cas présent, ne peut que créer des difficultés au lieu de les résoudre. Cette musique des sphères, aussi inaudible que le bruit des cataractes du Haut-Nil pour ses riverains, est un beau mythe, symbole de l'harmonie du monde et de l'âme universelle, elle-même engendrée par le démiurge, selon la proportion harmonieuse des raisons doubles et triples, que Platon a immortalisée dans le *Timée*.

---

[94] Cf. *supra* p. 370; dans le cadre retenu par Cicéron, l'explication est plausible, si l'on admet que Vénus et Mercure sont entraînés par le soleil sur un cercle déférent.

[95] *In Somn.* 2, 4, 11-12: *Nam netas et hypatas aliarumque fidium vocabula percurrere et tonorum vel limmatum minuta subtilia, et quid in sonis pro littera, quid pro syllaba, quid pro integro nomine accipiatur adserere ostentantis est, non docentis. Nec enim quia fecit in hoc loco Cicero musicae mentionem, occasione hac eundum est per universos tractatus qui possunt esse de musica, quos quantum mea fert opinio terminum habere non aestimo, sed illa sunt persequenda quibus verba quae explananda receperis possint liquere, quia in re naturaliter obscura qui in exponendo plura quam necesse est superfundit addit tenebris, non adimit densitatem.*

[96] Théon de S. Hiller p. 49, 6-16; Calcidius, chapitre 44; Favonius Eulogius, Holder p. 14, 31-p. 15, 5. Les traités contemporains de Gaudence (*Harmonica Inst.* 6), de Mart. Capella (9, 931) correspondent bien à la description qu'évoque ici Macrobe. Cf. Mras, *art. cit.* p. 267-268.

Dans le chapitre 3, Macrobe insère, comme dans une sorte de fourre-tout, diverses remarques sur le prestige de la musique; elles sont introduites par les particules *hinc*, *ideo*, *unde*, etc. . . , dont Macrobe se sert lorsqu'il rattache une idée de façon assez lâche au thème principal de son exposé: que les sirènes soient identiques aux neuf Muses et symbolisent la musique céleste, comme l'ont voulu Platon dans sa *République* et, à sa suite, les «théologiens», provient certainement du *Commentaire sur la République* de Porphyre[99]. En revanche, des remarques sur les Camènes, nom que donnent les

---

[97] Cf. *supra* p. 158.

[98] Cf. Th. Reinach, *art. cit.* et P. Boyancé, *loc. cit.*

[99] *In Somn.* 2, 3, 1-3; cf. K. Mras, *art. cit.* p. 266-267.

Etrusques aux Muses, sur les chants en l'honneur de la divinité, des morts, proviennent de quelqu' «antiquaire» romain par l'intermédiaire de Varron [100]; on peut hésiter, quant aux origines du passage relatif aux effets de la musique sur l'âme (mythe d'Orphée, d'Amphion) et sur les animaux [101]. Mais l'ensemble de ces observations confirme aux yeux de Macrobe que «tout ce qui vit est à juste titre captivé par la musique, puisque l'âme céleste qui anime l'univers tire son origine de la musique» [102].

Conclusion

Macrobe n'est ni un musicien, ni un spécialiste d'harmonique. Cependant, il n'a pas reculé devant l'explication technique d'une page de la *République* dont l'imprécision musicale aurait excusé un commentaire superficiel. Avec ce sens de la pédagogie un peu lourd que nous lui connaissons, il propose d'abord à son lecteur un petit sommaire d'harmonique, puis il s'efforce de concilier dans le détail la théorie cicéronienne de la musique des sphères avec la construction harmonique de l'âme du monde dans le *Timée*. En procédant ainsi, il met à profit la source première de tout son livre, le *Commentaire* de Porphyre au *Timée*, qu'il cite pour la seule et unique fois; en même temps, il rejette la vaine science des traités musicaux qui ne ferait qu'obscurcir une explication dont le but est avant tout d'éclairer le texte. Ce faisant, il suit la tradition des commentateurs platoniciens: les quatre premiers chapitres du livre II constituent — pour paraphraser le titre de l'ouvrage de Théon de Smyrne — un excellent «exposé des connaissances musicales nécessaires à la lecture de Cicéron». Son exposé, assez rudimentaire, limité aux accords fondamentaux, est dans l'ensemble exact: évidemment, lorsque, voulant pousser trop loin, il tente d'expliquer l'impossibilité mathématique d'un partage égal du ton, il s'égare, car ce qui lui manque, ce sont les connaissances mathématiques ou plutôt la maîtrise des mécanismes mathématiques élémentaires (le calcul d'une racine carrée, le calcul d'un mouvement circulaire uniforme).

---

[100] *In Somn.* 2, 3, 4-6; cf. K. Mras, *art. cit.* p. 267.

[101] *In Somn.* 2, 3, 7-11; cf. Quintilien, *Inst. or.* 1, 10, 9.

[102] *In Somn.* 2, 3, 11: *Jure igitur musica capitur omne quod vivit, quia caelestis anima, qua animatur universitas, originem sumpsit ex musica.*

On ne peut lui reprocher certaines confusions, inévitables à partir du moment où intervient son postulat que Cicéron et Platon sont toujours d'accord, même lorsqu'ils divergent en apparence; car sa démarche est celle du théologien, non du scientifique; l'autorité des auteurs sacrés, la connaissance des liens secrets qui unissent l'âme humaine au monde divin, voilà ce qui l'emporte sur la science des apparences; mais celle-ci aide puissamment à s'élever jusqu'à cette science des intelligibles, dont elle est la servante. Que l'auteur du *Commentaire* ait confondu le champ de la théologie et celui de la science, est évidemment regrettable à nos yeux: mais peut-on le lui reprocher? Des esprits scientifiques d'une autre envergure ont sombré avant lui dans des fantaisies délirantes fort éloignées de la vraie science [103]. En revanche, on retiendra à l'actif de Macrobe un goût bien romain pour la clarté de l'exposé, pour la pédagogie, même simpliste, qui lui a assuré un succès durable au moyen-âge.

[103] Qu'on songe à un Ptolémée terminant son œuvre incomparable par une somme. . . astrologique!

CHAPITRE IX

UNE ASTRONOMIE DE MACROBE

L'auteur du *Commentaire au Songe de Scipion* a accordé à l'astronomie la part du lion: les huit derniers chapitres du livre I et les neuf premiers du livre II lui sont consacrés (en tout, soixante pages de l'édition Willis sur cent cinquante quatre, soit un peu plus du tiers de l'ouvrage). Bien que l'exposé déborde parfois sur la musique (à propos de la musique des sphères) ou sur la géographie (à propos des zones du ciel et de leur projection en zones climatiques sur la terre), ces dix-sept chapitres forment un tout; les copistes du moyen-âge l'ont bien compris ainsi en reproduisant à part l'*excerptum* I, 14, 21-II, 9, pour en faire un petit traité d'astronomie [1]. Macrobe respecte toujours la forme du commentaire: son but est d'éclairer le texte de Cicéron, non de faire un exposé systématique des connaissances astronomiques nécessaires à la compréhension du *Songe* [2]. En cette matière, comme en arithmétique et en musique, il ne fait preuve ni d'une originalité remarquable, ni d'une sûreté de jugement particulière dans l'exploitation de ses sources. Toutefois, au fil de son commentaire, il donne un exposé assez complet des connaissances astronomiques courantes d'un homme cultivé de la fin de l'Empire [3], et on trouve encore chez lui la trace de quelques découvertes intéressantes que les Anciens avaient peu à peu abandonnées ou rejetées [4]. Le problème de sa source — ou plutôt de ses sources — n'est pas simple et il ne peut pas recevoir de solution unique et définitive: c'est pourquoi, nous parlerons de *la* science astronomique de Macrobe, envisagée comme un ensemble, même s'il n'est pas toujours absolument cohérent; son exposé cosmographique, fait naturellement d'éléments empruntés, est, au total, assez différent de celui d'un Calcidius ou d'un Martianus Capella; l'étonnante fortune qu'a connue ce recueil au moyen-âge est la preuve qu'il existe bien *une* astronomie de Macrobe [5].

---

[1] Cf. W. H. Stahl, *éd.* p. 16; c'est bien la preuve que Macrobe a été une source capitale pour l'astronomie médiévale; on peut le regretter avec Stahl (*Roman Science, Origins, Development and Influences to the Later Middle Ages*, Madison 1962, p. 164), mais le fait est là. . .

[2] On ne trouve pas, comme pour la musique ou l'arithmétique, un exposé préliminaire d'ensemble; seuls quelques points font l'objet d'explications préalables.

[3] Encore une fois, Macrobe n'est pas un spécialiste: mais il a le souci de s'instruire et encore plus d'instruire le lecteur, comme nous le verrons souvent.

[4] Duhem fait plus d'une fois appel à lui comme témoin de théories astronomiques remarquables (l'héliocentrisme, la précession des équinoxes).

Présentation

L'occasion de ces longues explications astronomiques est fournie à Macrobe par les chapitres 3, 6-6 du *Songe de Scipion*: au jeune Emilien émerveillé, son aïeul montre la Voie Lactée, séjour des bienheureux, puis il décrit le spectacle qu'offre le ciel, ses étoiles et ses planètes, dont les mouvement réguliers produisent la musique des sphères; enfin, il lui présente la terre et la petitesse de ses zones habitées. Macrobe suit d'assez près la ligne du développement cicéronien, qu'il amplifie considérablement, sans toutefois s'écarter de l'ordre observé par Scipion dans ses révélations. Il commence par définir et décrire les dix cercles célestes (I, 14, 21-15), puis il démontre la grandeur des étoiles et l'importance relative des différentes orbites (I, 16). Viennent ensuite un chapitre sur le mouvement du ciel et sa cause (I, 17), un autre sur le mouvement contraire des planètes (I, 18) que suit une longue discussion sur l'ordre des planètes (I, 19). Le chapitre I, 20 est tout entier consacré au soleil et à la mesure de sa grandeur, le chapitre I, 21 aux signes du zodiaque et à leur importance en astrologie. Il conclut (I, 22) en décrivant la terre immobile au centre du monde. Ici se termine la partie proprement astronomique du commentaire [6]. Mais on n'abandonne pas tout à fait la cosmographie avec les explications sur la musique des sphères (II, 1-4) et sur les zones de la terre (II, 5-9). Macrobe offre ainsi un inventaire assez complet du monde dans son ensemble: la sphère des fixes, les planètes et en particulier le soleil, enfin la terre: «nous avons rassemblé ici une description exacte de l'univers, depuis sa limite supérieure jusqu'à son extrémité inférieure» [7].

---

[5] Le terrain a été déjà bien déblayé par les études de Duhem (*op. cit.*) et surtout de W. H. Stahl (*Astronomy and Geography in Macrobius*, dans *TAPA* 73, 1942, p. 232-258) qui reprend plusieurs de ses conclusions dans son édition et dans son ouvrage d'ensemble *Roman Science. . .*; mais notre point de vue n'est pas le même que celui de cet auteur: nous nous intéressons d'avantage à la culture de Macrobe (et à l'importance que revêt à ses propres yeux sa science de l'astronomie) qu'à la valeur objective de son exposé; en outre, nous sommes en désaccord avec Stahl sur certains points particuliers; son étude est cependant un modèle de clarté et de solidité.

[6] Avant de parler du monde sublunaire, Macrobe récapitule les grands

Le plus souvent, il cite quelques lignes du *Songe*, les commente abondamment et conclut que Cicéron avait bien raison de faire dire à Scipion ce qu'il lui fait dire. Seuls les chapitres I, 17, 5-21, 33 contreviennent à cette disposition; après une citation relativement longue du *Songe* (dix-huit lignes de l'édition Willis), il regroupe ses explications dans un ordre plus logique — ou, en tout cas, plus didactique. Il est possible qu'il suive ici plus étroitement sa source, ce qui l'amènerait à prendre plus de distance à l'égard du texte cicéronien.

L'esprit et le ton des explications astronomiques

Quel que soit le niveau réel de ses connaissances astronomiques — niveau que nous essaierons de préciser quand nous en dresserons le bilan — on doit noter tout de suite que, dans ce domaine, Macrobe

---

thèmes de son exposé, comme nous le lui avons déjà vu faire plusieurs fois; *In Somn.* 1, 21, 28-32: *Ex his, quae de verbis Ciceronis proxime praelatis quaerenda proposuimus, qua licuit brevitate, a summa sphaera, quae* ἀπλανής *dicitur, usque ad lunam, quae ultima divinorum est, omnia jam ut opinor absolvimus. Nam et caelum volvi et cur ita volvatur ostendimus, septemque sphaeras contrario motu ferri ratio indubitata patefecit, et de ipso sphaerarum ordine quid diversi senserint vel quid inter eos dissensionem fecerit, quaeve magis sit sequenda sententia, tractatus invenit. Nec hoc tacitum est, cur inter omnes stellas sola sine fratris radiis luna non luceat, sed et quae spatiorum ratio solem ab his quoque, qui eum inter septem quartum locarunt, non tamen abrupte medium sed fere medium dici coegerit publicatum est. Quid significent nomina quibus ita vocatur ut laudari tantum putetur innotuit, magnitudo quoque ejus sed et caelestis per quem discurrit circuli terraeque pariter quanta sit vel quem ad modum deprehensa monstratum est. Subjectarum sphaerarum stellae quem ad modum in zodiaco, qui supra omnes est, ferri dicantur, vel quae ratio diversarum faciat seu celerem seu tardum recursum, sed et ipse zodiacus in duodecim partes qua ratione divisus sit, curque Aries primus habeatur, et quae signa in quorum numinum dicione sint absolutum est.*
Cf. *supra* p. 154-156.

[7] *In Somn.* 1, 17, 5: *Totius mundi a summo in imum diligens in hunc locum collecta descriptio est. . .*

se range lui-même parmi les «savants» et n'a que des expressions dédaigneuses pour qualifier l'imbécillité des opinions du vulgaire. Aux vues de la foule, pour qui les étoiles ont à peine la taille d'une torche, il oppose la juste appréciation de leur grandeur par celui «que la science philosophique a élevé au dessus de l'homme, ou plutôt a rendu pleinement homme» [8].

Le mouvement contraire des planètes lui paraît difficile à faire admettre «non seulement aux profanes, ignorants des belles lettres, mais même à bien des gens initiés à la science» [9]. A ceux qui rejettent l'existence des antipodes, il réplique qu'un tel refus entraîne que, de l'autre côté du monde, «la pluie tombe dans le ciel», argument qui «passe les limites de la bouffonnerie», auquel «un homme à jeun dédaignera de répondre» [10]. Il est vrai que, dans ces contempteurs de la théorie des antipodes, il vise les Epicuriens, secte pour laquelle il n'a que mépris, comme nous l'avons vu plus haut [11]; mais les ignorants sont bien plus souvent visés que les Epicuriens et la sûreté hautaine qu'il affiche quand il est question d'astronomie contraste avec la réserve de ses propos sur la musique [12]. Manifestement, l'auteur du *Commentaire* tient l'astronomie pour la plus haute des sciences et il est fier de s'y mouvoir à son aise [13].

Il multiplie avec complaisance les définitions, les distinctions élémentaires: entre *sidera* et *stellae* [14], entre *orbis* et *circus* [15]; les planètes (*stellae errantes*) tirent leur nom du verbe *errare* [16]. Il finit par retomber dans les pesantes explications géométriques dont il a le secret: «dans tout cercle et dans toute sphère, on appelle le milieu «centre», et le centre n'est autre que le point dont une observation indiscutable (?) indique qu'il est au milieu de la sphère ou du cercle»[17]. Ne soyons pas trop sévère; une fois admis que Macrobe n'est pas un spécialiste, ce sérieux de Diafoirus est un hommage rendu à la Science qu'il vénère, s'il la domine moins qu'il ne le prétend. Il faudra seulement se montrer prudent et ne pas prendre au pied de la lettre des affirmations de ce genre: «Nous pourrions prouver cela par des calculs géométriques de la dernière évidence... si nous ne craignions d'étendre beaucoup plus qu'il ne le faut ce volume»[18]. En revanche, il ne faut pas refuser à l'auteur du *Commentaire* le souci d'une documentation poussée et peut-être plus variée qu'on ne croit (ce qui expliquerait d'ailleurs certaines contradictions). Lorsqu'il écrit à la fin d'un chapitre: «ce bref exposé sur la grandeur du soleil, nous l'avons tiré d'un grand nombre de livres»[19], peut-être prend-il à son compte le travail de compilation effectué par sa source, mais l'ensemble de son exposé, comme nous le verrons, est bien le résultat de lectures variées.

---

[8] *In Somn.* I, 16, 9: ... *quem doctrina philosophiae supra hominem, immo vere hominem fecit...*

[9] *Ibid.* I, 18, 2: ... *non solis litterarum profanis, sed multis quoque doctrina initiatis...*

[10] *Ibid.* I, 22, 10: ... *imbres qui extra latera terrae defluunt non in terram sed in caelum caderent, quod vilitatem joci scurrilis excedit.*
Ibid. I, 22, 13: *Sed hoc vel refellere dedignatur sermo sobrius.*

[11] Cf. *supra* p. 160-161 les invectives contre Colotès.

[12] Cf. *supra* p. 378-379.

[13] Cf. encore *In Somn.* I, 20, 13: *Sed quaeso, siquis umquam tam otiosus tamque ab omni erit serio feriatus ut haec quoque in manus sumat, ne talem veterum promissionem quasi insaniae proximam aut horrescat aut rideat.*

[14] *Ibid.* I, 14, 21.

[15] *Ibid.* I, 14, 24-25 (cf. *infra* n. 30).

[16] *Ibid.* I, 14, 21.

I. LES DÉFINITIONS

Astronomie-astrologie

Le terme même d'*astronomia* n'apparaît pas dans le *Commentaire*; cela s'explique en partie par le dessein de Macrobe: éclairer les difficultés du texte de Cicéron, et non bâtir un manuel technique; c'est pourquoi, il n'éprouve pas le besoin de nommer la science astronomique. Le terme d'*astrologia* ne se trouve pas non plus dans le *Commentaire*, mais on le rencontre une fois dans les *Saturnales*: Eustathe, au moment de proposer sa contribution à l'éloge de Virgile, dit son admiration pour l'*astrologie* et la *philosophie* du

---

[17] *Ibid.* I, 20, 14: *In omni orbe vel sphaera medietas centron vocatur, nihilque aliud est centron nisi punctum quo sphaerae aut orbis medium certissima observatione distinguitur.* Nous arrivons ici au cas limite: Macrobe fait penser au colonel de Haszek (*Le brave soldat Schveik*) pour qui «une rue est une chaussée d'asphalte bordée de deux trottoirs... »

[18] *In Somn.* I, 20, 17: *Haec omnia geometricis evidentissimisque rationibus probare possemus, nisi... et caveremus justo prolixius volumen extendere.*

[19] *Ibid.* I, 20, 32: *Haec de solis magnitudine breviter de multis excerpta libavimus.*

Mantouan[20]; le développement annoncé n'a pas été conservé (c'est une des lacunes présentées par nos manuscrits). Mais il ne fait aucun doute qu'Eustathe entend parler des connaissances *astronomiques* de Virgile. Au livre V, il fera une brève allusion à son exposé, en employant cette fois le mot *astronomie*[21]. La confusion des deux termes est à peu près constante chez les auteurs anciens, même lorsqu'ils sont capables de distinguer les deux sciences[22]. La question n'est donc pas de savoir si Macrobe se trompe dans l'emploi des mots (puisque ceux-ci ne sont pas encore spécialisés) mais s'il confond ou non les deux sciences; la réponse est liée à celle qui sera apportée à une autre question, beaucoup plus importante, touchant au fondement de l'astrologie: quelle est l'influence des astres? Nous verrons plus loin[23] comment Macrobe emprunte à Plotin une solution moyenne. Bornons-nous pour l'instant à remarquer que les développements purement astrologiques tiennent très peu de place dans le *Commentaire*. La fin du chapitre I, 19 (§ 19-27) est consacrée à la puissance des planètes Mars, Saturne, Vénus et Jupiter; Macrobe signale d'ailleurs qu'il change de domaine, en nommant les astrologues: «pourquoi l'effet bienfaisant de Vénus et de Jupiter est plus connu chez les génethlialogues..... je vais en donner la raison»[24]. A la fin du chapitre I, 21 (§ 23 sq.)

---

[20] *Sat.* 1, 24, 18: . . . *ni me major admiratio de astrologia totaque philosophia teneret*. . .

[21] *Sat.* 5, 2, 2: . . . *nam praeter philosophiae et astronomiae amplam illam copiam, de qua supra disseruimus*. . .

[22] Isidore de Séville serait le premier à avoir tenté de différencier nettement les deux mots; J. Fontaine, *Isidore de Séville*. . . 2, p. 465-467.

[23] Cf. *infra* p. 455-459.

[24] *In Somn.* 1, 19, 20: *Cur notabilior benignitas Jovis et Veneris inter genethlialogos habeatur*. . . *in medium proferam rationem*; les manuscrits présentent soit le terme grec *genethlialogos* (*Parisinus* 16667, *Parisinus* 6370) soit le terme latin *genethliacos* (correction de copiste sur le *Parisinus* 6370, *Bodleianus* T 1127), soit (autres manuscrits) la forme aberrante *genethicos*; peu importe, d'ailleurs: la «génethlialogie» est la plus ancienne forme de l'astrologie grecque et l'emporte en dignité sur l'apotélesmatique universelle, sa rivale; cf. A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 372 sq. Le terme de *mathematicus*, très courant, peut prêter à confusion; celui de *chaldaeus*, non moins usité, même lorsque l'astrologue est grec ou latin, est désobligeant pour les Egyptiens qui ont leur mot à dire en astrologie (c'est à eux qu'on attribue le plus souvent l'invention du Zodiaque, cf. *infra* p. 446 sq.).

c'est aux astrologues qu'il emprunte la domiciliation des planètes dans les signes du zodiaque; mais en fait, il illustre son exposé par des thèmes empruntés à l'astrologie plutôt qu'il ne traite vraiment d'astrologie [25]. La divination par les astres, nous le verrons [26], n'est pas une science qui attire Macrobe.

Sidera, stellae

Sidera, les constellations d'étoiles, sont d'abord soigneusement distinguées des *stellae*, les étoiles isolées: «ainsi, chez les Grecs ἀστήρ et ἄστρον ont des sens différents: ἀστήρ est une étoile unique, ἄστρον une constellation d'étoiles, ce que nous appelons *sidus*» [27]. Cette distinction, classique chez les grammairiens, est dépourvue d'intérêt pour les astronomes [28]. Servius la rapporte deux fois à propos de deux vers de Virgile [29]. Macrobe trahit lui-même l'origine grammaticale de ce paragraphe en proposant, à titre de comparaison, les doublets *ensis-gladius*, qui n'ont évidemment rien à faire dans un traité d'astronomie! A la même veine grammaticale appartient sans doute la distinction subtile entre *orbis* (la rotondité d'une étoile) et *circus* (le chemin circulaire que parcourt un astre dans le ciel) [30]: distinction que ne fait pas Cicéron, mais que Macrobe introduit dans ses explications [31]. Nous retrouvons ici le goût que manifeste l'auteur du *Commentaire* pour la précision du vocabulaire et la justesse des définitions, quelle que soit la source qu'il utilise; on verra plus loin comment, à la différence de Cicéron, il distingue constamment *animus* et *anima* [32]; cette dernière distinction est capitale, il est vrai, dans le cadre de la métaphysique néo-platonicienne puisqu'elle sert à définir deux hypostases (l'intellect et l'âme): elle dépasse l'utilisation sémantique par les grammairiens de la catégorie de la différence [33]. En tout cas, ces distinctions, chez Macrobe, même lorsqu'elles ne recouvrent pas des objets foncièrement différents, sont toujours commandées par un souci de clarté et de précision.

---

[25] Le terme technique de *genitura mundi* apparaît deux fois dans le *Commentaire*: en 1, 21, 24 et 1, 21, 27.

[26] Cf. *infra* p. 451-454.

[27] *In Somn.* 1, 14, 21: *Sic et apud Graecos* ἀστήρ et ἄστρον *diversa significant, et* ἀστήρ *stella una est,* ἄστρον *signum stellis coactum, quod nos sidus vocamus.*

[28] Cf. L. Edelstein, *The Philosophical System of Posidonius, AJP* 57, 1936, p. 297-298.

[29] Servius Dan. *In Georg.* 1, 1, Thilo t. 3, p. 129: *Sane sidus proprie est quod in se plures continet stellas, sed a poetis confuse dicitur*; et *In Aen.* 8, 681, Thilo t. 2, p. 300: *Cum sidus ex multis stellis constet*; cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville. . .* 2, p. 504-505.

[30] *In Somn.* 1, 14, 24-25: *Circi vero et orbes duarum sunt rerum duo nomina, et his nominibus quidem alibi aliter est usus. Nam et orbem pro circulo posuit ut orbem lacteum et orbem pro sphaera ut novem tibi orbibus vel potius globis, sed et circi vocantur qui sphaeram maximam cingunt, ut eos sequens tractatus inveniet, quorum unus est lacteus, de quo ait inter flammas circus elucens, sed hic horum nihil neque circi neque orbis nomine voluit intellegi, sed est orbis in hoc loco stellae una integra et peracta conversio, id est ab eodem loco post emensum sphaerae per quam movetur ambitum in eundem locum regressus; circus est autem hic linea ambiens sphaeram ac veluti semitam faciens per quam lumen utrumque discurrit, et intra quam vagantium stellarum error legitimus coercetur.*

Les onze cercles

Après avoir défini les planètes comme des étoiles qui errent dans le ciel, «en sens contraire, de l'Occident vers l'Orient» [34], Macrobe décrit les onze cercles qui ceinturent le ciel des fixes: Voie Lactée, Zodiaque, cinq parallèles, deux colures, méridien et horizon. Seule la Voie Lactée est visible; les autres se perçoivent «plus par la réflexion que par la vue» [35]; enfin, le dernier cercle, l'horizon, est mobile et change avec la place de l'observateur sur terre. Le chiffre de dix cercles (onze en comptant la Voie Lactée) est traditionnel et se retrouve dans la plupart des traités d'astronomie [36].

Sur la nature de la galaxie, il rapporte les opinions de quatre philosophes: Théophraste, Diodore, Démocrite et enfin Posidonius, à l'avis de qui il se range avec le plus grand nombre [37]; cette doxographie un peu courte (il y manque notamment l'opinion d'Aristote) est intéressante en ce que Macrobe, passant volontairement sous silence les explications mythiques, déclare s'en tenir aux explications physiques [38]. Or, les fables concernant la Voie Lactée jouent un grand rôle dans les théories qui font de celle-ci le séjour des âmes des bienheureux: à ce dogme, Macrobe ne fait ici aucune allusion, alors qu'il en a abondamment traité un peu plus haut [39]. Il suit donc ici une source plus astronomique (ou scientifique) que «théologique» (ou philosophique) et, comme il le fait souvent sur les questions proprement astronomiques, il adopte le point de vue de Posidonius [40]. Sa source n'est vraisemblablement pas le *Commentaire au Timée* de Porphyre, mais un ouvrage plus technique [41].

---

[31] *Ibid.* 1, 14, 24: *Nam et orbem pro circulo posuit...*

[32] Cf. *infra* p. 496-497.

[33] Cf. *supra* p. 251-252.

[34] *In Somn.* 1, 14, 25-26: ...*vagantium stellarum error... quas ideo veteres errare dixerunt quia et cursu suo feruntur et contra spherae maximae id est ipsius caeli, impetum contrario motu ad orientem ab occidente volvuntur.* Pour éviter le pléonasme *stellae errantes... errare,* Macrobe parle avec élégance de *stellae vagantes.*

[35] *In Somn.* 1, 15, 2: ...*ceteris circulis magis cogitatione quam visu comprehendendis...*

[36] Géminus, *Elementa Astronomiae,* 5, 1-11; même remarque *in fine* sur l'invisibilité des cercles, Théon de Smyrne, Hiller, p. 130, Cléomède, *De motu circulari,* 1, 2 sq., Calcidius, c. 65-68, Martianus Capella, 8, 817-826, etc. Sur les théories anciennes relatives aux cercles de la sphère, cf. P. Tannery, *Recherches...* p. 129-141.

Les éclipses

En parlant du cercle oblique de l'écliptique, Macrobe rend compte avec exactitude et clarté du phénomène des éclipses: celles du soleil ne peuvent se produire que le trentième jour du mois lunaire, celles de la lune, le quinzième jour du même mois [42]. Il faut souligner la justesse de cette explication d'autant plus qu'un peu plus loin, dans son calcul de la distance de la terre à la lune, Macrobe attribuera à l'ombre portée de la terre une forme cylindrique, comme le faisait Posidonius [43]; ici, au contraire, il parle bien du *conus terrae* («le cône d'ombre de la terre»). Il sait également que le soleil n'est qu'éclipsé (la lune cachant sa lumière) alors que la lune est obscurcie, puisque, lors des éclipses, elle est momentanément privée de la lumière qu'elle emprunte au soleil [44]. Les explications de Calcidius, probablement tirées de Théon de Smyrne, sont beaucoup plus précises [45]. Mais il n'est pas impossible que Macrobe remonte à la même source qu'il aurait (lui ou son intermédiaire) simplifiée; nous apercevons là une des premières faiblesses de l'astronomie du *Commentaire*; en refusant d'entrer dans le détail de démonstrations délicates (ici les déviations de la lune et du soleil), l'auteur sacrifie fatalement à la clarté l'exactitude et la rigueur scientifique [46].

---

[37] *In Somn.* I, 15, 7: *Sed Posidonius, cujus definitioni plurium consensus accessit, ait lacteum caloris esse siderei infusionem quam ideo adversa zodiaco curvitas obliquavit, ut quoniam sol numquam zodiaci excedendo terminos expertem fervoris sui partem caeli reliquam deserebat, hic circus a via solis in obliquum recedens universitatem flexu calido temperaret.* Les doxographies antiques nous ont transmis encore d'autres explications: cf. K. Mras, *art. cit.* p. 259.

[38] *In Somn.* I, 15, 3: . . . *sed nos fabulosa reticentes ea tantum quae ad naturam ejus visa sunt pertinere dicemus.*

[39] Cf. *infra* p. 550. L'erreur sur l'intersection de la Voie Lactée et du Zodiaque ne se retrouve pas ici; la source n'est évidemment pas le *De Antro Nympharum* comme pour le premier passage. W. H. Stahl (*Roman Science*, p. 157-158) a tort d'englober les deux textes dans la même réprobation.

[40] Et malheureusement il a tort, car, en l'occurrence, Démocrite avait eu l'intuition juste.

[41] Serait-ce l'Εἰσαγωγὴ ἀστρονομένων mentionnée par Suidas (cf. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 53*, 12)? Nous connaissons trop peu cet ouvrage pour hasarder une telle hypothèse.

[42] *In Somn.* I, 15, 10-11: . . . *et tertia* (sc. *linea*) *ducta per medium ecliptica vocatur, quia cum cursum suum in eadem linea pariter sol et luna conficiunt, alterius eorum necesse est evenire defectum: solis si ei tunc luna succedat: lunae si tunc adversa sit soli. Ideo nec sol umquam deficit nisi cum tricesimus lunae dies est et nisi quinto decimo cursus sui die nescit luna defectum. Sic*

enim evenit ut aut lunae contra solem positae ad mutuandum ab eo solitum lumen sub eadem inventus linea terrae conus obsistat, aut soli ipsa succedens objectu suo ab humano aspectu lumen ejus repellat.

[43] *In Somn.* 1, 20, 11 sq. Sur l'erreur de Posidonius, cf. P. Duhem, *Le Système du Monde*, 2, p. 25-26.

[44] *In Somn.* 1, 15, 12: *In defectu ergo sol ipse nil patitur sed noster fraudatur aspectus, luna vero circa proprium defectum laborat non accipiendo solis lumen, cujus beneficio noctem colorat. Quod sciens Vergilius disciplinarum omnium peritissimus ait,*

defectus solis varios lunaeque labores.

La citation des *Géorgiques* (2, 478) peut donner à penser que Macrobe utilise une source latine, mais, bien qu'il le fasse rarement, il peut aussi l'avoir introduite lui-même. (Explication analogue chez Servius, *In Georg.* 2, 478, Thilo 3, p. 373: *Deficit sol cum ejus orbem subit luna et obstat radiis. Lunae autem defectio fit, quia non suo lumine lucet, sed eo, quod a sole accepit, cum in umbram terrae venit.* Il n'y a pas de ressemblance textuelle; le style de Macrobe est supérieur par la clarté et la précision; enfin le terme essentiel, *conus*, manque chez Servius; on le trouve chez Cléomède, *De Motu*, 2, 2, Ziegler p. 173-174, qui suit Posidonius: toutefois, ce «cône» est traité chez lui comme un cylindre (cf. Duhem, *loc. cit.*). Dans le cas de Macrobe, on peut hésiter puisque la *forme conique* de l'ombre n'intervient pas dans l'explication).

[45] Elles montrent en particulier comment les éclipses ne se produisent pas chaque mois, mais seulement si le soleil et la lune se rencontrent dans le voisinage des nœuds; Macrobe se contente d'indiquer que l'éclipse *peut* se produire à un moment particulier du mois: cf. W. H. Stahl, *op. cit.* p. 148, Calcidius, c. 97-98 et Théon de Smyrne, Hiller p. 194-196.

[46] On verra plus loin comment il refuse de faire intervenir les épicycles, sans lesquels on ne peut «sauver les apparences».

L'horizon

Dans sa définition de l'horizon, Macrobe confond deux notions que les astronomes grecs distinguent habituellement, l'horizon céleste ou «théorique», et l'horizon sensible [47]; seul le premier est un cercle du ciel qui divise la sphère des fixes en deux moitiés égales, l'une visible, l'autre invisible pour un observateur placé à un point donné de la terre, le second ayant plutôt sa place parmi les réalités géographiques; c'est bien à lui pourtant que pense Macrobe, tout en le traitant comme un des cercles célestes: «cet horizon que l'étendue de sa vue limite pour chaque observateur, ne pourrait dépasser trois cent soixante stades de diamètre, car le regard ne porte pas à plus de cent quatre vingt stades» [48]. De quels stades parle ici Macrobe? P. Tannery a montré que les savants anciens se sont servis soit du stade utilisé par Eratosthène (trois cent coudées royales d'Egypte), de 157,50 m, soit du stade philétairien, imposé par les Ptolémées et adopté dans le monde romain à partir des Antonins: celui-ci mesurait 210 m, soit un tiers de plus [49]. Normalement, Macrobe devrait utiliser le stade officiel de son temps, donc le stade philétairien; en fait, ignorant qu'il y ait là une difficulté, il entend très certainement parler du même stade que sa source. Prétendre, comme le fait W. H. Stahl [50], qu'il utilise habituellement le stade d'Eratosthène, c'est trancher une fois pour toutes la question des sources. . . . Théon et Calcidius ne parlent que de l'horizon céleste; les manuscrits de Géminus varient sur ce point; l'éditeur Manitius opte pour la leçon présentée par la plupart des manuscrits: quatre cents stades; un seul manuscrit (le Fragment du Vatican 318) donne trois cents stades: il est donc probable que Géminus utilisait, comme Posidonius [51], le stade d'Eratosthène (environ 160 m) qu'un copiste a transformé en stade philétairien (210 m). La mesure de Macrobe étant un peu plus proche de quatre cents que de trois cents, on peut admettre qu'il se sert ici (probablement sans le savoir) du stade d'Eratosthène, ce qui donnerait pour l'horizon terrestre un diamètre de cinquante-huit kilomètres environ [52]. Les explications de notre auteur sont d'ailleurs assez embrouillées, probablement parce qu'il a voulu formuler des définitions claires à partir de données malheureusement confuses.

---

[47] Géminus, *Elementa*. . . 5, 55, Manitius p. 62: εἰσὶ δὲ οἱ ὁρίζοντες δύο, εἷς μὲν ὁ αἰσθητός, ἕτερος δὲ ὁ λόγῳ θεωρητός. Théon de Smyrne, Hiller p. 130, 11-p. 131, 3, et Calcidius, c. 65.

[48] *In Somn.* 1, 15, 18: *Hic horizon, quem sibi unius cujusque circumscribit aspectus, ultra trecentos et sexaginta stadios longitudinem intra se continere non poterit. Centum enim et octoginta stadios non excedit acies contra videntis.* Macrobe montre ensuite le changement de l'horizon en expliquant comment cette limite terrestre précède toujours de 180 stades un observateur en mouvement.

[49] P. Tannery, *Recherches*. . . p. 109-110. La mesure de 157m,50 adoptée par Heath, Dreyer etc. . . a été corrigée en 148m,8 par Lehman-Haupt (*P.W.* 2, 3, 1929, p. 1952-1960) et par A. Thalamas, *La Géographie d'Eratosthène*, Versailles 1921, en 168m: variations minimes, au regard des mesures souvent fantaisistes de Macrobe; le rapport de ce stade à celui de Ptolémée reste de 3 à 4; cf. encore D. R. Dicks, *op. cit.* p. 42-46.

[50] Dans son *éd.* p. 152, n. 24.

2. LES ÉTOILES FIXES ET LE MOUVEMENT DU CIEL

Du haut du ciel où il a été transporté en songe, le jeune Emilien parle d'abord des étoiles en ces termes: «c'étaient des étoiles que nous n'avons jamais vues de l'endroit où nous sommes, des dimensions, chez toutes, que jamais nous n'avons soupçonnées. Parmi elles, la plus petite était celle qui brillait d'un éclat emprunté et qui était la plus éloignée du ciel, la plus rapprochée de la terre. Les globes des étoiles l'emportaient sans peine par leur taille sur la terre» [53]. Macrobe dégage de ce texte poétique les deux idées qu'il contient, et les formule avec netteté et concision: «Il y a deux traits remarquables qui, dit-il, ont fait son admiration dans les étoiles, pour certaines la nouveauté et pour toutes la grandeur» [54].

---

[51] P. Tannery, *op. cit.* p. 110.

[52] La détermination des limites de cet horizon étant d'ailleurs assez arbitraire, notre hypothèse n'est qu'une simple suggestion. La source de ce passage serait, selon P. Courcelle (*L.G.* p. 32-33), le *Commentaire* de Porphyre au *Timée*; selon Stahl (*éd.* p. 16) on manque de textes parallèles pour amorcer une discussion fructueuse de la source de Macrobe.

[53] *Somn. Scip.* 3, 16 (trad. Boyancé): *Erant autem eae stellae quas numquam ex hoc loco vidimus, et eae magnitudines omnium quas esse numquam suspicati sumus, ex quibus erat ea minima quae ultima a caelo, citima terris luce lucebat aliena, stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant.*

[54] *In Somn.* 1, 16, 2: . . .*duo sunt autem praecipua quae in stellis se admiratum refert, aliquarum novitatem et omnium magnitudinem.* Macrobe excelle à condenser en une phrase vigoureuse un texte un peu long, pourvu que celui-ci ne présente pas de difficultés (cf. P. Henry, *Plotin et l'Occident,* Louvain 1933, p. 191-192).

Son explication se limitera à ces deux points: le lever des étoiles, la mesure de leur position, la description des constellations sont passés sous silence; ces éléments n'étaient sans doute pas indispensables à la compréhension du texte de Cicéron, mais c'est surtout la difficulté de cette partie de l'astronomie qui détourne Macrobe d'en parler [55].

«*Aliquarum novitatem*»

Notre vision des étoiles est forcément limitée à celle qui contient l'hémisphère céleste située au-dessus de nous; les habitants de la partie inférieure de la terre voient des étoiles que nous ne voyons pas et vice-versa [56]. Deux citations des *Géorgiques* illustrent cet exposé; la seconde se retrouve chez Calcidius au chapitre qui traite de l'horizon [57]. L'un et l'autre remontent probablement à la même source par un intermédiaire latin. Il y a tout lieu de croire que Macrobe a conservé des explications sur l'horizon céleste ce qui lui était nécessaire pour justifier cette vision de nouvelles étoiles; ainsi s'expliquerait qu'il se soit limité, à propos des cercles du ciel, à l'horizon terrestre. Il attribue à la rotondité de la terre l'occultation des étoiles en des termes assez voisins de ceux qu'emploie Cléomède [58]. En revanche, ce dernier explique avec soin comment, pour un observateur qui se déplace du pôle vers l'équateur, l'aspect du ciel visible change peu à peu; Macrobe, lui, n'entre pas dans le détail et ne voit pas que la partie cachée du ciel diminue lorsqu'on se rapproche de l'équateur (si l'on tient compte des changements apportés par les saisons). Il suffit alors à Macrobe de montrer comment, pour un observateur situé sur la Voie Lactée à une distance incommensurable de la terre, celle-ci n'est plus qu'un

---

[55] Il essaiera — avec quelle maladresse! — de décrire l'expérience par laquelle les soi-disant Egyptiens auraient fixé les signes du zodiaque; on sait que c'est en dressant le catalogue des fixes qu'Hipparque découvrit la précession des équinoxes (P. Tannery, *Recherches*. . . p. 264 sq.).

[56] *In Somn.* 1, 16, 3-5.

[57] *Georg.* 1, 246 et 1, 242; Calcidius, c. 65.

[58]

In Somn. 1, 16, 4:	Cléomède, *De Motu*. . . 1, 5, 21, Ziegler p. 38, 11-14:
. . . *et sphaeralis convexitas australem nobis verticem in ima demergit*. . .	. . . ὁ μὲν νότιος ἄν αὐτῷ πόλος ἀφανὴς γίνοιτο, ἐπιπροσθούμενος κατὰ τὴν πορειάν ὑπὸ τοῦ περὶ τὴν γῆν κυρτώματος. . .

point et ne gêne plus la vision de toutes les étoiles [59]. Cette deuxième idée est probablement adaptée par Macrobe lui-même à l'exégèse du texte cicéronien. Les rapprochements qu'on peut faire avec Cléomède, qui suit Posidonius de très près, révèlent l'origine lointaine de la science de Macrobe et de Calcidius. Bornons-nous, pour l'instant, à constater la saveur posidonienne familière aux explications astronomiques de Macrobe.

«*et omnium magnitudinem*»

Que toutes les étoiles soient infiniment plus grandes que la terre, alors que d'ici-bas elles apparaissent à peine aussi grosses que des torches vues de loin, voilà une conception qui contredit toutes les données des sens et toutes les croyances reçues: aussi Macrobe est-il enchanté d'éblouir son lecteur par une vérité à laquelle «seul l'homme que la connaissance de la philosophie a élevé au dessus de l'homme» peut accéder [60]. Mais il ne se contente pas de rapporter ce qu'a vu Emilien: il entend prouver par une sorte de raisonnement *a fortiori* la grandeur des étoiles.

Il part du principe, admis par tous, que la terre n'est qu'un point en comparaison de l'orbite solaire, et qu'elle en est le centre [61]; or, le soleil est la deux cent seizième partie de cette orbite; donc le soleil est beaucoup plus grand que la terre (puisqu'il peut se mesurer en fraction d'un cercle en comparaison duquel la terre n'est qu'un point sans dimension). Ensuite, les étoiles occupent chacune une partie mesurable (*modum*) de leur orbite qui est infiniment plus grande que celle du soleil; donc, elles sont, *a fortiori* plus grandes que la terre [62]; sur le rapport de grandeur qui existe entre les étoiles et le soleil, il ne se prononce pas. Quant au cas de la lune, dont la lumière est empruntée, il l'étudiera plus loin [63].

---

[59] *In Somn.* 1, 16, 6-7; cf. aussi Théon de Smyrne, Hiller p. 120, 15-20.

[60] *In Somn.* 1, 16, 9; sur cet orgueil de «savant», cf. *supra* p. 384-386.

[61] Cf. Calcidius, c. 59: *Ait Plato... terram... in medietate mundi sitam eamque puncti quidem instar obtinere, quod ad positionem pertinet, quod vero ad exiguitatem, notae cum universae rei magnitudine comparatam.* cf. aussi c. 64. Théon de Smyrne (Hiller p. 120-128) rapporte la démonstration qu'en aurait donné Adraste; cf. encore Cléomède, *De motu...* 1, 11; Géminus, *Elementa...* 16, 29 etc... Remarquons qu'Aristarque de Samos admettait parmi ses postulats que la terre se comportait comme un point par rapport à la lune (P. Duhem, *Le Système du Monde,* 2, p. 20), hypothèse rejetée plus tard par Hipparque et Ptolémée (*loc. cit.* p. 27). Macrobe la rejette implicitement, puisqu'il saute l'étape de l'orbite lunaire pour passer à celle du soleil: on ne peut donc dire, comme le lui reproche Stahl, (*Astronomy and Geography...* p. 244) que son raisonnement entraîne que la lune est plus grosse que la terre.

La même argumentation en deux temps se retrouve chez Cléomède: grandeur du soleil par rapport à la terre, grandeur des étoiles par rapport au soleil, en deux endroits différents toutefois [64]. Mais son raisonnement est beaucoup plus poussé: il donne la mesure angulaire des étoiles, qu'il estime à un doigt pour la plupart (Vénus à deux doigts), celle du soleil étant de douze doigts (environ 1/2 degré); un rapide calcul montre que si les étoiles sont à une distance supérieure à celle du soleil, elles sont plus grandes que le soleil [65]. Macrobe ne s'aventure pas si loin, mais — si l'on admet les chiffres fabuleux qu'il donne pour les distances des sphères [66] — il est évident que les étoiles, comme les planètes, seront plus grosses que le soleil, pour peu qu'on leur accorde une certaine dimension visible.

Les ressemblances entre les arguments apportés par Cléomède et par Macrobe indiquent une fois de plus que le second s'inspire encore d'une tradition qui remonte à Posidonius, mais par quels intermédiaires? L'auteur du *Commentaire* donne du diamètre apparent du soleil une estimation erronée (1/216° de la circonférence, soit 1° 40′) dont on ne voit pas d'abord où il a pu la prendre. Heath a montré que l'estimation grossière utilisée par Aristarque de Samos, dans ses mesures de la lune et du soleil (2 degrés), était communément admise avant lui; conscient des mérites de sa méthode, Aristarque se serait alors attaché à mesurer lui-même le diamètre apparent du soleil et serait arrivé à la valeur de 30′ [67].

---

[62] *In Somn.* 1, 16, 12-13.

[63] *Ibid.*: *De luna, si vere luce lucet aliena sequentia docebunt.*

[64] *De Motu*. . . 1, 56, Ziegler p. 102 sq., et 2, 73, Ziegler p. 172 sq. Cléomède donne les arguments de ceux qui ne croient pas que la terre soit comme un point par rapport au cercle lunaire (1, 5, 62, Ziegler p. 112).

[65] Cléomède, *De Motu*. . . 2, 96 Ziegler p. 175-176; la mesure angulaire des étoiles fixes est évidemment fausse (Cléomède — ou plutôt Posidonius — confond leur éclat et leur grandeur apparente): si on additionnait les aires apparentes de toutes les étoiles, on obtiendrait un cercle de 10″ de diamètre apparent, imperceptible à l'œil nu!

[66] Cf. *supra* p. 371.

[67] T. Heath, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus*, Oxford 1913, p. 312.

C'est autour de cette estimation assez proche de la réalité (31′ 57″) que tournent les chiffres fournis par la plupart des auteurs [68]. Un peu plus loin, Macrobe attribue la paternité de cette mesure aux «Egyptiens» [69]. P. Tannery ne rejette pas «la possibilité d'une erreur aussi forte lorsque nous voyons Aristarque de Samos calculer les distances du soleil et de la lune dans l'hypothèse d'un diamètre apparent de deux degrés» [70]. En fait, l'erreur provient sans doute non d'une observation défectueuse, mais d'une lecture négligente des astronomes alexandrins par quelque compilateur maladroit: cette mesure est celle que donnaient Hipparque et Ptolémée du diamètre du cercle d'ombre de la terre au niveau de la lune [71]. Les astronomes alexandrins deviennent ainsi les «Egyptiens» à qui Macrobe prête toujours la science absolue. C'est pourquoi, envers et contre tous ses devanciers et contemporains, il maintient avec entêtement une mesure absurde qui est contradictoire même avec l'hypothèse qui fondera sa mesure du soleil [72]. On voit comment Macrobe utilise ses sources avec une certaine liberté, essayant (bien maladroitement) d'accorder des expérimentations différentes par le maintien de données numériques inexactes et contradictoires.

Les mouvements du ciel: la sphère des fixes

«Des sept sphères placées au-dessous, (Cicéron) dit qu'elles sont animées d'un mouvement contraire à celui du ciel; en disant cela, il nous engage à chercher si le ciel est en mouvement, si ces sept sphères conservent aussi ce mouvement, tout en y ajoutant un autre en sens contraire. . .» [73]. Le lecteur du *Commentaire* doit affronter à son tour ce qui est le problème fondamental de toute l'astronomie ancienne: à partir de mouvements simples — c'est à dire circulaires et uniformes — «sauver les apparences», c'est à dire rendre compte du mouvement contraire des planètes et de ses anomalies, tout en maintenant leur mouvement quotidien dans le sens direct [74]. Macrobe étudie d'abord le premier mouvement, celui qui fait tourner la sphère céleste en une révolution complète d'un jour; les hypothèses relatives au mouvement des planètes viendront après.

---

[68] Cf. W. Stahl, *ed. App. C*, p. 253: Cléomède: 28′ 48″; Aristarque: 30′; Ptolémée: 33′ 20″; Martianus Capella: 36′; Macrobe: 1° 40′.

[69] *In Somn.* 1, 20, 30; il s'en sert alors pour mesurer le diamètre réel du soleil; cf. *infra* p. 435 sq.

[70] *Recherches. . .* p. 335.

[71] Ptolémée, *Synth. math.* ed. Heiberg p. 419-420, et Pappus, *Math. Collect.* 6, 33, 38, cité par Duhem, *Le Système du monde. . .* 2, p. 27.

[72] Cf. *infra* p. 442 sq.

[73] *In Somn.* 1, 17, 6-7: *De septem subjectis globis ait, qui versantur retro contrario motu atque caelum. Quod cum dicit, admonet ut quaeramus si versatur caelum, et si illi septem et versantur et contrario motu moventur. . .*

Cause de la rotation céleste

Le mouvement du ciel des fixes ne fait aucune difficulté puisqu'il est rigoureusement uniforme et circulaire, autour d'un axe passant par les pôles. Macrobe ne prend même pas la pleine de le décrire: sa réalité est trop évidente. On sait pourtant que la deuxième hypothèse qui pouvait rendre compte de ce mouvement — la terre tournerait sur elle-même en vingt-quatre heures — n'a pas été totalement inconnue des Anciens: elle fut soutenue pas un disciple génial de Platon, Héraclide du Pont [75]. Macrobe n'en parle pas, bien qu'il fasse peut-être allusion à une autre théorie d'Héraclide [76], et que Proclus en touche un mot dans son *Commentaire au Timée*, qui, pour une part, remonte aussi à celui de Porphyre [77]. Cette hypothèse ne devait connaître aucun succès pour deux raisons: la première, comme le souligne Duhem, c'est qu'elle rend compte du mouvement céleste, mais ni mieux ni plus mal que l'autre; elle ne levait donc aucune difficulté; la seconde, beaucoup plus importante, est d'ordre théologique: qui dit mouvement éternel dit incorruptibilité et moteur éternel, et ce moteur éternel, c'est l'âme; la terre, domaine de la corruption, ne peut être animée par l'âme divine d'un mouvement éternel; la rigoureuse régularité des mouvements célestes, l'incorruptibilité apparente des étoiles sont garantes de leur divinité; ce préjugé devait avoir raison pendant des siècles de toute tentative d'explication scientifique [78].

---

[74] P. Duhem, *Le Système du monde*... 2, p. 68-69. Le problème était déjà posé par Platon en ces termes (*ibid.* 1, p. 102-104); il s'agit des mouvements dans le sens du «même» (mouvement du ciel) et dans le sens de «l'autre» (mouvement des planètes).

[75] *Ibid.* 1, p. 404-406.

[76] Cf. *infra* p. 426 sq. la rotation de Vénus et de Mercure autour du soleil.

[77] Proclus, *In Tim.* Diehl 3, p. 138, 10-13 = Fest. 4, p. 176: «... que tienne cette opinion Héraclide du Pont qui n'est pas un (fidèle) disciple de Platon, quand il fait la terre se mouvoir en cercle» (κινῶν κύκλῳ τὴν γῆν); pour les autres témoignages, cf. Duhem, *loc. cit.*

Macrobe est un excellent témoin de la force de ce préjugé, qui s'impose à lui comme une évidence métaphysique: «que la sphère céleste tourne sur elle-même, la nature, l'essence et la raison de l'âme du monde, dont l'éternité consiste dans le mouvement, nous l'enseignent» [79]. En effet, le monde est animé d'un mouvement de rotation qui n'a pas de fin, parce qu'il est le premier corps à recevoir le mouvement de l'âme incorporelle et que celle-ci ne peut l'abandonner. Ce mouvement est circulaire, parce que c'est le seul dont puisse être animée une sphère qui embrasse la totalité des espaces. Aussi, le monde poursuit sans cesse l'âme qui l'a créé et vers laquelle il se retourne. Est-ce à dire qu'il ne l'atteindra jamais, puisqu'il la poursuit toujours? Au contraire, il l'atteint toujours, mais l'âme ne cesse d'être en mouvement [80]. On arrive ici au grand sujet de discorde entre Platoniciens et Péripatéticiens: ces derniers tiennent, eux, que l'âme, moteur éternel, est immobile; Macrobe ne soulève pas la question; il le fera à la fin du *Commentaire* [81]. La source de ce passage est indiquée par l'auteur lui-même: «ces quelques considérations sur le secret de la révolution céleste, empruntées aux nombreux arguments que Plotin a développés sur ce sujet, suffiront ici» [82]. Le P. Henry a analysé avec beaucoup de finesse l'utilisation par Macrobe du traité de Plotin *Sur les mouvements du ciel* [83], dont il emprunte l'idée centrale, des expressions exactes, les articulations logiques, tout en prenant assez de liberté avec le texte pour en bouleverser l'ordre et recomposer entièrement certaines phases. Tout ce que dit ici le P. Henry sur les procédés d'adaptation de son modèle par Macrobe correspond trop bien avec ce que nous avons déjà relevé de son utilisation d'Aulu-Gelle et de Sénèque, pour qu'on puisse avoir encore quelque doute: c'est bien Macrobe lui-même qui est l'adaptateur du texte de Plotin [84]. On ajoutera que le traité de Plotin est relativement bref, qu'il prend place au début d'un livre, juste avant le traité *Si faciunt astra* que cite également Macrobe; or, comme nous le verrons, d'un livre difficile, l'auteur du *Commentaire* lit surtout les premiers chapitres. . . et les plus courts [85]!

---

[78] C'est également *l'impiété* de la théorie héliocentrique d'Aristarque qui la fera rejeter pendant des siècles; pourtant elle levait bien des difficultés, elle. . .

[79] *In Somn.* 1, 17, 8: *Versari caelum mundanae animae natura et vis et ratio docet, cujus aeternitas in motu est.* On trouve une première formulation de ce principe dans le *Timée* 36e.

[80] *In Somn.* 1, 17, 9-11.

[81] A propos de l'âme automotrice, cf. *infra* p. 636 sq.

[82] *In Somn.* 1, 17, 11: *Haec de caelestis volubilitatis arcano pauca de multis Plotino auctore reperta sufficient.*

[83] *Enn.* 2, 2: Περὶ κινήσεως οὐρανοῦ (ου περὶ τῆς κυκλοφορίας), Porphyre, *Vit. Plotini*, 4, 49.

Mise au point

«Il appelle cette dernière sphère, qui est entraînée par ce mouvement de rotation, le *dieu suprême*: on ne doit pas entendre par là qu'il serait la cause première et le dieu tout puissant, puisque la sphère elle-même, c'est à dire le ciel, est une création de l'âme, que l'âme procède elle-même de l'intelligence, et que l'intelligence est engendrée par le dieu qui est véritablement suprême; mais il l'appelle suprême au regard de la série de tous les autres qui lui sont soumis. . . » [86]. Cette mise en garde est très significative; lorsqu'un dogme fondamental de son platonisme est en cause, Macrobe cherche moins à concilier Platon et Cicéron qu'à inter-

---

[84] *Plotin et l'Occident*, p. 186; on se reportera aux parallèles très significatifs, et en particulier à ceux des particules de liaison:

ergo in quo	θεῖ οὖν
dicemus ergo	τί οὖν
immo semper	ἠ οὕτως ἀεί
staret enim	ἑστη γὰρ

Voir aussi p. 186: «Enfin, il n'est pas sans intérêt de faire remarquer, ne fût-ce que pour confirmer les conclusions de notre enquête sur le traité *Du Suicide*, que Macrobe bouleverse l'ordre des idées de la page du Περὶ τῆς Κυκλοφορίας qu'il utilise ici. . . »; c'est exactement ce que nous avions observé à propos de la lettre 47 de Sénèque (cf. *supra* p. 286-291); voir aussi Mras, *art. cit.* p. 260.

[85] Cf. *infra* p. 572 et 591-592. On pourrait supposer que Macrobe connaît ce traité par une longue citation de Porphyre (comme c'est peut-être le cas pour le *Traité des vertus*), mais en l'absence de preuve il faut s'en tenir à l'hypothèse la plus économique.

[86] *In Somn.* 1, 17, 12-13: *Quod autem hunc istum extimum globum, qui ita volvitur, summum deum vocavit, non ita accipiendum est, ut ipse prima causa et deus ille omnipotentissimus aestimetur: cum globus ipse, quod caelum est, animae sit fabrica, anima ex mente processerit, mens ex deo, qui vere summus est, procreata sit: sed summum quidem dixit ad ceterorum ordinem, qui subjecti sunt. . .*

préter purement et simplement le texte cicéronien dans le cadre de la métaphysique néo-platonicienne: quelque soit le sens que Cicéron attribue ici à la divinité du Monde [87], il est évident qu'il ne voit pas en lui la première créature de la triade plotinienne, alors que Macrobe a ici une vision particulièrement nette de la hiérarchie néo-platonicienne des êtres [88].

Pour confirmer son interprétation, ce dernier fait appel aux *théologiens*, c'est à dire aux Orphiques, pour qui « Jupiter est l'âme du monde» [89]. Un texte du *De consensu Evangelistarum* d'Augustin attribue aux *Platonici* la même identification de l'âme du monde à Jupiter [90]; mais nous la retrouvons aussi dans la bouche de Prétextat au premier livre des *Saturnales*: «les Physiciens (c'est à dire encore les Orphiques) ont appelé Dionysos l'Intelligence de Zeus, parce qu'ils ont dit que le Soleil était l'Intelligence du Monde. Or le Monde est appelé Ciel, qu'ils nomment Jupiter; c'est pourquoi Aratos, sur le point de parler du Ciel, dit:

Commençons par Zeus. . . » [91]

Dans le passage correspondant du *Commentaire*, Macrobe fait allusion à ce vers très célèbre d'Aratos, mais en citant la traduction qu'en a donnée Virgile [92]. Les différences formelles entre les deux textes font ressortir la permanence d'une doctrine à laquelle Macrobe est attaché: le ciel des fixes est animé par l'âme du monde que les «théologiens» identifient avec Jupiter.

---

[87] On peut avoir des doutes sur le caractère stoïcien de cette nature divine, cf. P. Boyancé, *Etudes sur le Songe*. . . p. 65 sq.

[88] Cf. le rapprochement suggestif avec la doctrine de Porphyre transmise par Marius Victorinus, dans P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 1, p. 180, n. 1.

[89] *In Somn.* 1, 17, 14: *Ipsum denique Jovem veteres vocaverunt, et apud theologos Juppiter est mundi anima. Theologi* désigne chez les néo-platoniciens les auteurs d'oracles orphiques et chaldaïques: cf. Mras, *art. cit.* p. 260, qui rapproche à juste titre plusieurs textes du *Commentaire au Timée* de Proclus.

[90] *De Consensu Evangelistarum* 1, 23, 35: . . . *at vero secundum istam novellam interpretationem, quam veteres eorum si habuissent, mirum si Ciceronem Varronemque latuisset, Saturni filium Jovem dicunt, tamquam ab illa summa mente profluentem spiritum quem volunt esse velut animam mundi hujus, omnia caelestia et terrena corpora implentem*. . . P. Courcelle (*L.G.* p. 162-163) a montré la parenté de ce texte avec Plotin, *Enn.* 5, 1, 7.

[91] *Sat.* 1, 18, 15: *Physici* Διόνυσον Διὸς νοῦν, *quia solem mundi mentem esse dixerunt. Mundus autem vocatur caelum, quod appellant Jovem. Unde Aratus de caelo dicturus ait*: ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα.

[92] *In Somn.* 1, 17, 14: . . . *Hinc illud est,*

Ab Jove principium, Musae, Jovis omnia plena, (*Buc.* 3, 60) *quod de Arato poetae alii mutuati sunt*. . .

Le mouvement propre des étoiles: la précession des équinoxes

A la fin du chapitre 17, Macrobe fait encore cette remarque: «A cela, il faut ajouter qu'à l'exception des deux luminaires et des cinq étoiles appelées errantes, certains pensent que toutes les autres étoiles sont fixées au ciel et ne se meuvent qu'avec lui; d'autres, dont l'affirmation est plus proche de la vérité, estiment qu'elles s'avancent aussi (*accedere*) d'un mouvement propre, en plus de celui qui les emporte avec la révolution du ciel, mais que, à cause de l'immensité de la dernière sphère, elles mettent à accomplir une seule de leurs courses un nombre de siècles incroyable: pour cette raison, l'homme ne peut rien apercevoir de leur mouvement, car la durée d'une vie humaine ne suffirait pas à saisir même un point infime d'un mouvement si lent (*accessionis*); c'est pourquoi Tullius, qui n'ignore aucune des écoles de pensée approuvées par les Anciens, touche à l'une et à l'autre de ces opinions lorsqu'il dit: «en qui sont fixées les étoiles dont se déroulent sans arrêt les révolutions»; en effet, d'une part il les dit fixées (au ciel), et d'autre part il ne passe pas sous silence leur course propre»[93]. P. Duhem, le premier à notre connaissance, a relevé l'importance de ce passage, qui ferait de Macrobe un des rares auteurs latins à mentionner la précession des équinoxes[94]. Reconnaissons d'abord que l'inter-

---

Noter que le texte du *Commentaire* est plus «latin» que celui des *Saturnales* où l'on parle de Zeus, de Dionysos... au lieu de Jupiter etc. Nous reviendrons plus loin sur la métaphysique de Macrobe.

[93] *In Somn.* 1, 17, 16-17: *His illud adiciendum est, quod praeter duo lumina et stellas quinque quae appellantur vagae, reliquas omnes alii infixas caelo nec nisi cum caelo moveri, alii, quorum adsertio vero propior est, has quoque dixerunt suo motu praeter quod cum caeli conversione feruntur accedere, sed propter immensitatem extimi globi excedentia credibilem numerum saecula in unaeas cursus sui ambitione consumere et ideo nullum earum motum ab homine sentiri, cum non sufficiat humanae vitae spatium ad breve saltem punctum tam tardae accessionis deprehendendum. Hinc Tullius nullius sectae inscius veteribus approbatae simul attigit utramque sententiam, dicendo*: in quo sunt infixi illi qui volvuntur stellarum cursus sempiterni; *nam et infixos dixit et cursus habere non tacuit.*

[94] *Le Système du Monde...* 2, p. 196.

prétation donnée de la phrase cicéronienne est tout à fait erronée: les «révolutions» dont parle Cicéron sont celles qui entraînent les étoiles dans le mouvement diurne de la sphère céleste [95]. Macrobe prête à l'auteur du *Songe* l'intention d'avancer simultanément deux théories contradictoires! Mais, une fois Cicéron mis hors de cause, à quel mouvement des étoiles fait ici allusion Macrobe? D'abord, il s'agit bien d'un mouvement autre que celui de la révolution diurne (*praeter quod cum caeli conversione feruntur*) et qui s'ajoute à celui-ci; dans quel sens? les termes utilisés (*accedere, accessio*) pourraient suggérer un mouvement d'Est en Ouest (dans le sens du «même», comme dit Platon dans le *Timée*); pour le mouvement contraire des planètes (d'Ouest en Est), Macrobe emploie habituellement *recedere, revolvi* [96], mais il lui arrive aussi, lorsqu'il en parle sans précision de sens, d'utiliser *accessio*; on trouve même *procedere* pour désigner ce mouvement [97]. Donc, tout ce qu'on peut affirmer, c'est que Macrobe ne précise pas ici le sens de ce mouvement particulier des étoiles. Sur la durée de leur révolution, qui n'est pas chiffrée, on apprend qu'elle s'étend sur un nombre de siècles incroyable (formule imprécise) et qu'une durée de vie humaine (soixante ans environ) ne permet même pas d'en appréhender une infime portion; c'est donc par rapport à la durée de la vie humaine que le nombre de siècles est «incroyable». Dès lors, il nous paraît tout à fait raisonnable d'admettre que Macrobe mentionne bien ici ce qu'on appelle la «précession des équinoxes». Un contre-sens malheureux (la traduction de *quorum assertio vero propior* par «dont l'opinion est plus récente») fait que Duhem n'y voit qu'une «brève et vague allusion»; or, le texte dit:

---

[95] Je ne sais même pas si l'on peut distinguer, en s'appuyant sur le *De Natura Deorum* 2, 21, 54-55, comme le fait P. Boyancé (*Etudes...* p. 69-70) le ciel d'une part, et les étoiles d'autre part, entraînées dans leur mouvement; Cicéron dit bien ici *infixos*; quoi qu'il en soit, le mouvement dont il est question est celui du ciel, alors que Macrobe prête aux tenants de la seconde opinion la croyance en un mouvement supplémentaire. P. Boyancé ne semble pas avoir vu à quoi faisait allusion Macrobe («selon cette curieuse théorie... »).

[96] *In Somn.* 1, 18, 7: *an in contrarium motu proprio revolvantur... Ibid.* 1, 18, 11: ... *ab occasu in orientem recendendo...*

[97] *In Somn.* 1, 18, 4: ... *aut moveri sua quoque accessione... Ibid.* 1, 18, 2: ... *ipsa suo motu in orientem ab occidente procedere...*

«dont l'assertion est plus proche de la vérité», formule du genre de celles qu'utilise Macrobe pour signifier qu'il adopte l'opinion de la secte qu'il cite en dernier [98]. Quel que soit le mouvement dont il est question, une chose est sûre: Macrobe est de ceux qui admettent son existence.

Vicissitudes de la théorie de la précession des équinoxes

Parmi les découvertes de l'astronomie ancienne, celle que fit Hipparque vers 150 av. J.C. est sans doute une des plus belles: en cherchant à préciser la durée de l'année et en comparant ses observations avec celles qu'avait faites Timocharès un siècle et demi plus tôt, l'astronome bithynien avait constaté que les longitudes des étoiles, comptées du point vernal, avaient changé. Poursuivant ses investigations, il arriva à la conclusion que l'ensemble des étoiles dites «fixes» tournait autour d'un axe perpendiculaire au plan de l'écliptique, de sorte que les points équinoxiaux semblaient s'avancer sur le zodiaque dans le sens du mouvement diurne; d'où le nom de «précession des équinoxes» qui fut donné à ce mouvement [99]. Il avait fixé la grandeur de cette avance à près d'un degré par siècle, ce qui donnait une durée de 36 000 ans pour une rotation complète (alors que la durée réelle en est d'environ 26 000 ans) [100]. En tout cas, 360 siècles constituent bien un «nombre de siècles incroyable» au regard d'une vie humaine.

Cette découverte géniale ne devait pas connaître le succès qu'elle méritait: «elle fut rarement adoptée, plus rarement encore combattue; presque tous les auteurs qui eurent l'occasion de traiter d'astronomie la passèrent tout d'abord sous silence» [101]. Le soutien éclatant que lui apporta Ptolémée au II° siècle ap. J.C. lui fut d'un maigre secours; sur ce point, le grand astronome alexandrin fut rarement suivi. Il y avait à cela plusieurs raisons: la première est que le mouvement des fixes privait l'observateur de repères visibles et obligeait à recourir à des repères abstraits comme les points équinoxiaux; pour le vulgaire, c'était déjà bien ennuyeux. Mais les difficultés philosophiques et théologiques que soulevait la nouvelle théorie étaient encore plus graves: comment les étoiles, dont Platon nous dit qu'elles sont animées du mouvement du «même», pourraient-elles aussi être mues dans le sens de «l'autre»? Enfin, en faisant reculer les constellations du zodiaque d'un trentième de signe par siècle (si on s'en tient à l'estimation légèrement erronée d'Hipparque), elle sapait un des fondements les plus sûrs de l'astrologie [102].

---

[98] Voir par exemple *In Somn.* 1, 10, 12 où, à propos des opinions des Platoniciens sur la partition du ciel, il cite celle des derniers (à l'avis de qui il se range) en des termes voisins: . . . *quorum sectae amicior est ratio.* Duhem aurait-il confondu *vero* («le vrai») avec la particule *vero* (qui ne saurait se justifier après un relatif) ?

[99] Nous renvoyons aux exposés classiques: Th. H. Martin, *Mémoire sur cette question: La précession des équinoxes a-t-elle été connue des Egyptiens ou de quelque autre peuple avant Hipparque* (*Mémoires de l'Acad. des Inscr. et des Belles Lettres*, 8, Première partie, 1869); P. Tannery, *Recherches. . .* p. 265-270; et surtout P. Duhem, *Le Système du Monde. . .* 2, p. 180-204, qui dresse le catalogue exhaustif des auteurs anciens qui en ont parlé.

[100] P. Duhem, *op. cit.* 2, p. 184-185. Hipparque et Ptolémée ont manqué de découvrir l'estimation exacte de bien peu.

[101] *Ibid.* p. 190.

Thémistius, l'un des auteurs grecs traduits par Prétextat, fait une brève allusion à la théorie d'Hipparque et de Ptolémée, qu'il connaît mal, puisqu'il prête aux étoiles un mouvement de sens *direct* que d'ailleurs il ne semble pas retenir [103]. Plus intéressante est l'attitude franchement hostile de Proclus: il parle à plusieurs reprises du mouvement des fixes, mais chaque fois le rejette catégoriquement; voici ce qu'il en dit par exemple, dans son *Commentaire au Timée*: «quant à ceux qui, pour s'être fondés sur des observations, donnent à ces astres un mouvement rétrograde d'un degré tous les cent ans autour de l'axe de l'écliptique, comme Ptolémée et avant lui Hipparque, qu'ils sachent tout d'abord que les Egyptiens et auparavant encore les Chaldéens, qui avant eux ont usé d'observations et avant même d'observer le ciel ont été instruits par les dieux, ont été de même opinion que Platon touchant le mouvement des fixes»[104]. Ici Proclus invoque les trois grandes autorités de Macrobe, Egyptiens, Chaldéens et Platon, contre une théorie que l'auteur du *Commentaire,* lui, admet néanmoins. En revanche, Simplicius, vers la même époque, connaissait et acceptait le mouvement de précession des équinoxes, comme l'a montré P. Duhem[105]. On sait que, grâce aux astronomes arabes, l'hypothèse d'Hipparque et de Ptolémée devait connaître une nouvelle faveur au Moyen-Age[106].

---

[102] *Ibid.* p. 191; sur l'argument qu'on en tirait contre l'astrologie, cf. A. Bouché-Leclercq, *Astrologie Grecque*, p. 180, 591 n. 2, 615. Ptolémée, converti à l'astrologie, décréta que les «signes» devaient se compter à partir des points équinoxiaux; pour sauver la précession des équinoxes, il séparait définitivement les «signes» astrologiques des constellations du Zodiaque (*Tétrabible*, 1, 10-11 et 1, 22); cette substitution d'un Zodiaque fictif au Zodiaque réel, acceptée par les astrologues modernes, provoque les sarcasmes de Bouché-Leclercq (*Astrologie Grecque* p. 129 n. 1).

[103] Thémistius, *In libros Aristotelis de Caelo paraphrasis hebraice et latine*, ed. Landauer p. 115 (cité par Duhem, *op. cit.* 2, p. 196). Evidemment on doit se montrer réservé sur l'indication de «sens direct» donnée ici: le livre de Thémistius fut traduit du grec en syriaque, du syriaque en arabe et enfin en hébreu; nous en connaissons la version hébraïque.

Ainsi, après Ptolémée, il y avait encore des gens qui rejetaient la précession des équinoxes que d'autres, plus rares, admettaient; mais la plupart semblaient l'ignorer; ni Théon de Smyrne, ni Calcidius n'en parlent et comme Théon suit Adraste d'Aphrodisie, P. Duhem a raison de conjecturer que ce dernier aussi l'ignorait.

La précession des équinoxes, mesure de la Grande Année?

Au chapitre 11 du livre II, Macrobe commente le passage du *Songe* où Cicéron évoque les siècles innombrables qu'embrasse la Grande Année. Nous parlerons en son temps de cette croyance quasi universelle chez les Anciens en un retour éternel des choses après un temps incommensurable avec la durée d'une vie humaine[107]. Mais la mesure astronomique de cette période est en relation directe avec le sujet qui nous intéresse. Macrobe semble être, en effet, le seul auteur de l'Antiquité qui ait lié la durée de la Grande Année à la révolution des étoiles qu'on croyait fixes. Aucun commentateur, à notre connaissance, n'a remarqué cette doctrine tout à fait neuve[108].

Les Anciens s'accordaient tous à fixer le recommencement de la Grande Année au moment où les sept astres errants se retrouvent dans la même disposition les uns par rapport aux autres, ou mieux, lorsqu'ils se retrouvent en conjonction dans un signe du zodiaque; Platon, Aristote, les Stoïciens pensaient ainsi: il serait trop long de citer tous les textes qui témoignent en faveur de cette doctrine [109]. Cicéron dit expressément, dans le *De Natura deorum*: «C'est d'après les mouvements inégaux de ces planètes que les mathématiciens ont défini la Grande Année: elle est achevée, lorsque la rotation de la lune, du soleil et des cinq astres errants, une fois parcourues toutes leurs courses, reviennent à la même position respective» [110]. Le texte du *Songe* est moins net: «mais quand tous les astres (*cuncta astra*) seront revenus au point d'où ils sont, un jour, partis, qu'après un long intervalle ils auront ramené le même ordre du ciel tout entier, alors on pourra parler vraiment d'une année révolue» [111]. Cependant *cuncta astra* désigne, à n'en pas douter, les sept planètes dont les mouvements aberrants seuls changent l'aspect (*descriptionem*) du ciel; ce sens ressort très clairement d'une comparaison avec le passage précédent emprunté au *De Natura deorum*: il n'est donc pas question de prêter à Cicéron l'hypothèse d'un mouvement propre aux étoiles fixes, mais l'ambigüité des expressions utilisées dans le *Songe* peut permettre une interprétation beaucoup plus générale de ce retour à un ordre primitif du ciel; c'est précisément ce que fait ici Macrobe.

---

[104] *In Tim.* Diehl 3, p. 124, 20-25 = Fest. t. 4, p. 160. Cf. encore *Hypotyp. astr.* Manitius p. 14, p. 136-141, p. 234-235.

[105] *Op. cit.* 2, p. 200-204.

[106] *Op. cit.* 2, p. 204 sq.

[107] Cf. *infra* p. 628 sq. à propos de l'éternité du Monde.

[108] P. Duhem attribue aux Frères de la Pureté (X° siécle) le premier témoignage en faveur d'un lien entre les deux choses (*Le Système du Monde*... 2, p. 215 sq.). Heath, dans *Aristarchus of Samos* p. 171-173, estime que personne, dans l'Antiquité, n'a procédé à ce rapprochement.

«Mais l'année qui est appelée cosmique, qui est l'année «vraiment révolue», parce qu'*elle s'achève avec la révolution de l'univers entier* (*conversione plenae universitatis*), se déroule sur des siècles innombrables: voici quel en est le mécanisme; toutes les *étoiles* et toutes les *constellations* qui *paraissent* fixées au ciel, dont le mouvement propre ne peut jamais être perçu ni saisi par le regard humain, toutes se meuvent pourtant, et *en plus de la rotation du ciel* qui les entraîne perpétuellement, elles s'avancent aussi *de leur propre mouvement,* si lentement qu'*aucune vie humaine n'est assez longue* pour saisir, par une observation ininterrompue, un changement de place à partir du lieu où on les avait vues d'abord; donc la fin de l'année cosmique a lieu lorsque toutes les étoiles et *toutes les constellations que contient la sphère «aplane»* sont revenues d'un endroit déterminé à ce même endroit, de sorte que pas une *étoile du ciel* ne soit alors à une autre place que celle où elle était lorsque toutes les autres ont quitté le lieu où elles sont retournées après avoir accompli leur année, de sorte que les *luminaires* (le soleil et la lune) *aussi* avec les *cinq astres* errants se retrouvent dans les mêmes lieux et les mêmes régions qu'ils occupaient au début de l'année cosmique» [112].

---

[109] On se reportera à l'étude de P. Duhem, *Le Système du Monde*... I, p. 69-85; 164-169; 275-284 et 284-296. Citons seulement ici le texte du *Timée* 39d: ἔστιν δ'ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὅ γε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ.

[110] *De Nat. Deorum* 2, 51: *quarum ex disparibus motionibus magnum annum mathematici nominaverunt, qui tum efficitur cum solis et lunae et quinque errantium ad eandem inter se comparationem confectis omnium spatiis facta conversio.* Cf. aussi *De finibus* 2, 102: *omnium siderum eodem unde profecta sint fiat ad unum tempus reversio*; (*omnium siderum*, comme il résulte du passage précédent, ne peut désigner que les planètes).

[111] *Somn. Scip.* 7, 23: ... *cum autem ad idem unde semel profecta sunt cuncta astra redierint eandemque totius caeli descriptionem longis intervallis rettulerint, tum ille vere vertens annus appellari potest.* Trad. Boyancé.

Partant de l'idée que la Grande Année est une année cosmique (*mundanus*), Macrobe insiste sur le fait qu'elle est déterminée par la révolution de l'univers entier (*conversione plenae universitatis*); le mouvement qui la mesure est celui de toutes les étoiles et de toutes les constellations, donc des planètes et des fixes: si l'on se reporte à la définition qu'il a lui-même donnée des *sidera* et des *stellae* [113], il ne saurait y avoir de doute. Or ce mouvement des constellations n'est ni le mouvement diurne, ni leurs levers et déclins au cours des saisons, puisqu'une vie humaine n'est pas assez longue pour en saisir la moindre portion (la planète la plus lente, Saturne, ne met que trente ans à parcourir le ciel); donc il s'agit bien du lent mouvement de précession des équinoxes déplaçant les étoiles qui paraissent fixées au ciel (*quae infixa caelo videntur*) et les constellations de la sphère aplane (*quae* ἀπλανὴς *habet*). *In fine,* Macrobe précise avec soin que la fin de l'année amène le retour au même point des constellations d'une part, des planètes d'autre part: *ita . . . ut ne una quidem caeli stella. . . . . ita ut lumina quoque cum erraticis.* A vrai dire, ce texte est si clair qu'on se demande comment il a pu échapper à l'attention de critiques aussi exercés que Duhem, ou que Stahl [114]: pour Macrobe, la mesure de la Grande Année est déterminée à la fois par le retour des sept planètes au même point (critère classique) et par la révolution de la sphère des fixes (ce qui est tout à fait nouveau).

---

[112] *In Somn.* 2, 11, 8-10. Pour la citation, cf. *infra* n. 116.

[113] Cf. *supra* p. 388-389.

Il est évident que cette estimation soulève des difficultés mathématiques énormes: la solution classique suppose que les durées de révolution des planètes sont entre elles dans des rapports simples; la durée de la Grande Année est alors mesurée par le *p.p.c.m.* des durées particulières; soit N le *p.p.c.m.*; dans le système de Macrobe, il faut admettre que la durée de la révolution des fixes (F) est donnée par la formule $F = N.n$ (n étant un nombre entier égal ou supérieur à 1). La durée de 15 000 ans proposée par Macrobe est absolument fantaisiste et n'a pas de fondement astronomique [115].

Si maintenant on se reporte au texte du livre I [116], on est frappé

---

[114] W. H. Stahl, *ad. loc.* éd. p. 221, n. 3: «But it is quite clear that there is no connection between Plato's Great Year and Hipparchus' precessional period».

[115] Cf. *infra* à propos de la Grande Année; cette durée n'est pas absurde si l'on accepte les données approximatives énoncées par Macrobe (*In Somn.* 1, 19, 3): révolution de Saturne en 30 ans, de Jupiter en 12 ans, de Mars en 2 ans, du Soleil, de Vénus et de Mercure en 1 an, de la Lune en 1/12 d'année; le *ppcm* de ces valeurs est 60 qui, multiplié par 250, donne 15000. En fait, le mois lunaire est égal à une fraction beaucoup plus compliquée de l'année solaire, etc. Le calcul du *ppcm* des révolutions planétaires est évoqué, mais non effectué, par Proclus (*In Tim.* Diehl 3, p. 91, 20-p. 92, 6 = Fest. 4, p. 119-120).

[116] *In Somn.*

1, 17, 16-17	2, 11, 8-10
His illud adiciendum est. . . reliquas omnes *alii* infixas caelo nec nisi cum caelo moveri, *alii*, quorum adsertio vero propior est, has quoque dixerunt *suo motu praeter quod cum caeli conversione feruntur accedere*, sed propter immensitatem extimi globi *excedentia credibilem numerum saecula* in una eas cursus sui ambitione consumere et *ideo nullum earum motum ab homine* sentiri, cum *non sufficiat humanae vitae spatium* ad breve saltem punctum tam *tardae accessionis deprehendendum*. (17) Hinc Tullius nullius sectae inscius veteribus approbatae simul	. . . Annus vero qui mundanus vocatur, qui vere vertens est, quia *conversione plenae universitatis* efficitur, *largissimis saeculis* explicatur, cujus ratio talis est (9) *Stellae* omnes *et sidera* quae *infixa* caelo *videntur*, quorum *proprium motum* numquam *visus humanus sentire* vel *deprehendere* potest, moventur tamen *et praeter caeli volubilitatem, que semper trahuntur, suo quoque accessu tam sero promovent*, ut *nullius hominum vita tam longa sit* quae observatione continua factam de loco permutationem, in quo eas primum viderat, *deprehendat*. (10) Mundani ergo anni

par l'identité des théories qui transparaissent sous les différences subtiles mais artificielles de vocabulaire; le but de Macrobe n'est pas le même dans les deux cas: au livre I, il veut prouver le mouvement des fixes, au livre II, il veut mesurer l'année cosmique à l'aide de ce mouvement (et *aussi* à l'aide du mouvement des planètes); c'est pourquoi l'ordre des arguments n'est pas identique, mais on peut facilement établir une correspondance entre les expressions les plus caractéristiques:

In Somn. I, 17, 16-17	II, 11, 8-9
quoque. . . suo motu praeter quod cum caeli conversione feruntur accedere	. . . *et praeter caeli volubilitatem qua semper trahuntur suo quo accessu tam sero promovent. . .*
. . . *excedentia credibilem numerum saecula. . .*	. . . *largissimis saeculis. . .*
nullum earum motum ab homine sentiri. . .	. . . *quorum motum numquam visus humanus sentire vel deprehendere potest . . .*
. . . *tardae accessionis. . .*	. . . *tam sero promovent. . .*

La virtuosité verbale de Macrobe qui reprend souvent la même idée en changeant intégralement de vocabulaire ne doit pas tromper: il s'agit de la même théorie. On pourrait supposer que l'auteur du *Commentaire* suit deux passages différents de sa source (ou deux sources différentes), mais il nous paraît plus plausible qu'il ait lui-même procédé à la recomposition du texte, tant le vocabulaire semble artificiellement varié pour exprimer des idées identiques [117].

Originalité de cette doctrine

Cette détermination de la mesure de la Grande Année par le mouvement de la sphère des fixes englobant celui des planètes

---

attigit utramque sententiam dicendo: *in quo sunt infixi illi qui volvuntur stellarum cursus sempiterni*, nam et infixos dixit et cursus habere non tacuit.

finis est, cum *stellae* omnes omniaque *sidera* quae ἀπλανής habet a certo loco ad eumdem locum ita remeaverint, ita ut ne *una* quidem caeli *stella. . . ita ut lumina quoque cum erraticis quinque* in isdem locis. . .

[117] Nous avons assisté au même travail de transposition pour les rudiments de la géométrie appliqués à l'arithmétique puis à la musique; cf. *supra* p. 320-323.

est unique dans l'Antiquité. Calcidius [118], Proclus [119], pour ne citer que des auteurs pêchant dans les mêmes eaux que Macrobe, ne font intervenir très classiquement que le retour des astres errants au même point du ciel. D'autre part, le chiffre de 15 000 ans proposé ici est sans équivalent dans la littérature de la Grande Année. Pourtant, Macrobe ne présente pas sa double mesure comme une théorie révolutionnaire, empruntée ou imaginée par lui-même [120]. Pourquoi donc a-t-il lié la durée de la Grande Année au mouvement de précession des équinoxes ?

A vrai dire, la question pourrait être posée sous la forme inverse: pourquoi les Anciens n'ont-ils pas vu immédiatement dans la précession des équinoxes la possibilité de donner une mesure astronomique indiscutable à l'année cosmique? Ces gens qui cherchaient passionnément dans le ciel le signe du retour éternel des choses et des hommes, pouvaient-ils espérer trouver une meilleure horloge que cette ultime sphère tournant lentement sur elle-même en près de trois cent soixante siècles? Faute de documents, il n'est pas facile d'apporter une réponse à cette question; on peut cependant faire l'hypothèse suivante: la précession des équinoxes est une théorie savante qui heurte le sens commun et contrarie les astrologues. Elle a été mal comprise et encore plus mal reçue. Hipparque ne s'intéressait pas beaucoup à la Grande Année; Ptolémée, converti à l'astrologie, avait eu déjà assez de mal à concilier le mouvement des fixes avec l'influence des signes du zodiaque. Les autres témoignages conservés sont le fait de païens qui rejettent la précession des équinoxes (Proclus et, à un moindre degré, Thémistius) ou de chrétiens qui rejettent le cycle des retours éternels [121]; ils ne peuvent donc, ni les uns ni les autres, établir une corrélation entre les deux phénomènes. Enfin, les mesures (fantaisistes) données à l'année cosmique ont varié dans des proportions énormes; certains même, parmi les Anciens, ont éprouvé quelque répugnance à en préciser la durée [122]: le chiffre fourni par la précession des équinoxes aurait donc contredit d'autres chiffres, ou simplement apporté une précision qui n'était pas souhaitée.

---

[118] Calcidius c. 118; la source est difficile à préciser (cf. J. H. Waszink, éd. *ad loc.*)

[119] *In Tim.* Diehl 3, p. 91, 8-p. 94, 2 = Fest. 4 p. 119-122.

[120] Lorsqu'il a l'audace d'ajouter quelque chose de son cru aux arguments des *Platonici*, il le reconnaît, ainsi à propos de l'automotricité de l'âme, *In Somn.* 2, 15, 2: *Adjecto si quid post illos aut sentire fas erat aut audere in intellectum licebat.*

[121] Cf. P. Duhem, *Le Système du Monde...* 2, p. 450 sq. Nous verrons plus loin comment la pensée authentiquement païenne d'un Macrobe s'oppose sur ce point à celle d'un saint Augustin.

Macrobe, lui, n'est pas un fanatique de l'astrologie, nous le verrons bientôt; nouveau dans les questions astronomiques, il n'est pas toujours conscient de s'écarter de la doctrine communément reçue parmi les spécialistes [123]; voilà pourquoi il ne se rend pas compte du caractère révolutionnaire de la théorie qu'il expose. Il reste à voir maintenant d'où il la tire: nous ne connaissons pas la source immédiate qu'il exploite ici; on pourrait supposer qu'il utilise, comme il le fait souvent, le *Commentaire au Timée* de Porphyre: mais comment se fait-il alors qu'on ne trouve aucune trace chez Calcidius, chez Proclus, chez saint Augustin même [124], d'un aperçu aussi original rencontré dans un ouvrage qu'ils ont si souvent mis à contribution? D'ailleurs, ce qui mérite d'être expliqué, c'est la raison qui a pu pousser quelqu'un à lier ces deux phénomènes, que ce quelqu'un soit Macrobe lui-même ou l'auteur dont il s'inspire.

Une première confusion a pu être opérée entre les deux mouvements des fixes, du fait que le mouvement diurne est souvent cité comme la plus petite période (la huitième) qu'embrasse la Grande Année [125]. On peut imaginer comment un esprit qui admettait le lent mouvement des fixes pouvait faire intervenir celui-ci comme la plus grande mesure du temps, celle qui embrasse toutes les autres; la confusion était facilitée par le fait que ceux qui ne reconnaissent pas la précession des équinoxes, le plus souvent ne distinguent pas la sphère porteuse des fixes de la sphère vide entraînant l'univers dans le mouvement diurne [126].

---

[122] *Ibid.* Ni Platon ni Aristote ne l'ont fait: cf. P. Duhem, *Le Système du Monde*. . . 1, p. 69 sq.

[123] Exemples: sa mesure des distances de la terre aux différentes planètes (*supra* p. 369 sq.), sa mesure de la grandeur du soleil (*infra* p. 435 sq.).

[124] Sur l'intérêt qu'Augustin porte à la doctrine porphyrienne du retour éternel, cf. *infra* p. 624 sq.

[125] Proclus, *In Tim.* Diehl 3 p. 92, 27-30 = Fest. 4 p. 120; il parle, à ce propos, de la vitesse des 7 sphères, «vitesses qui ont pour mesure originelle la révolution du même: car elles sont ramenées à cette révolution comme à un principe, car elle est de toutes la plus simple».

En second lieu, la doctrine de Plotin que rapporte ici Macrobe (l'âme du Monde animant le mouvement du ciel) pouvait incliner à penser que la Grande Année elle-même était directement réglée par l'âme du monde, comme semble le suggérer le texte suivant de Porphyre: «Il existe une année qui embrasse toutes les autres; c'est l'année qui se trouve totalisée dans le mouvement de l'âme du monde, car c'est à l'imitation de ce mouvement-là que tous les corps célestes se meuvent» [127]. Toujours est-il que cette doctrine sera considérée au Moyen-Age comme un des dogmes de la science antique [128]. P. Duhem pense qu'elle a pris corps, en fait, chez les Arabes, sous l'influence des penseurs indiens [129]. Aucun écho de l'audience que ce texte de Macrobe a pu rencontrer au Moyen-Age ne nous est parvenu; mais il n'est pas impossible, si notre auteur s'inspire ici de Porphyre, que la doctrine de ce dernier, autant que la pensée des Indiens, ait influencé les penseurs arabes [130]. Cependant — nous pensons l'avoir montré — l'idée que la révolution des fixes englobait dans une *Grande Année* les révolutions des sept planètes devait tôt ou tard s'imposer d'elle-même; elle a pu voir le jour dans des systèmes de pensée éloignés dans le temps et dans l'espace, sans qu'il soit nécessaire de supposer une influence des uns sur les autres.

3. LA THÉORIE DES PLANÈTES

Les deux mouvements de la sphère des fixes que nous venons d'étudier ont ceci de commun qu'ils ne soulèvent aucune difficulté cinématique: rigoureusement uniformes et circulaires, ils révèlent immédiatement leur origine divine. L'extrême lenteur du second en rendait seulement l'observation difficile aux Anciens: mais une fois découverts le sens et l'axe de la révolution, il ne restait plus qu'à affiner la mesure de sa durée par des calculs de plus en plus précis. En revanche, les sept planètes ont posé aux astronomes anciens des problèmes redoutables: une observation superficielle montre d'abord qu'elles ne conservent pas la même place au milieu des fixes, en un mot, qu'elles sont *errantes*, d'où le nom de πλανηταί qui leur fut donné par les Grecs, et que les Latins transposèrent en *stellae errantes*. Mais admettre que cette errance se fait au hasard, qu'elle n'est pas régie par la loi qui régit tous les mouvements des êtres divins [131], c'est nier leur divinité et, du même coup, tolérer au milieu de la voûte céleste des «monstres» qui en défigurent la face divine. L'affirmation de la divinité des astres et de ses conséquences astronomiques a toujours été attribuée aux premiers Pythagoriciens; voici ce qu'en dit Géminus dans son *Introduction aux phénomènes d'Aratos*: «Les Pythagoriciens qui, les premiers, ont entrepris ces sortes de recherches, supposent circulaires et réguliers les mouvements du soleil, de la lune, et des cinq planètes. Ils n'admettent pas que ces corps divins puissent être le siège de désordres, tel celui par lequel tantôt ils courraient plus vite, tantôt ils s'arrêteraient comme font les cinq planètes en ce qu'on nomme leurs cinq *stations*. Personne en effet n'admettrait qu'un homme sensé et d'allure bien ordonnée pût cheminer de façon aussi irrégulière; or les nécessités de la vie sont, chez les hommes, des raisons qui les obligent à aller vite ou lentement; mais aucune cause analogue ne se pourrait assigner en la nature incorruptible des astres. Aussi les Pythagoriciens proposent-ils cette question: comment sauver les apparences par le moyen de mouvements circulaires et uniformes?» [132]. Tel est donc le problème qui va préoccuper tous les astronomes jusqu'à Képler: comment rendre compte des apparences (les mouvements irréguliers des planètes) par le seul moyen de mouvements circulaires et uniformes [133]. Ainsi posé, le problème comporte deux aspects: l'un concerne l'observation des phénomènes célestes, l'autre leur explication rationnelle. Il va de soi que plus les phénomènes observés seront complexes, et plus l'explication en sera compliquée. Les historiens de l'astronomie ont bien montré comment la théorie des planètes se perfectionnait par l'adjonction d'éléments nouveaux (sphères homocentriques, cercles excentriques, épicycles et enfin cercles équants) à mesure que l'observation s'affinait et que les théories des prédécesseurs ne suffisaient plus à «sauver les apparences» nouvellement découvertes [134]. Nous n'entreprendrons pas ici de refaire l'historique des étapes qui, du système simpliste des sphères homocentriques d'Eudoxe et de Callipe, ont conduit à la théorie achevée de Ptolémée: hélas! les observations mentionnées par Macrobe sont d'un niveau élémentaire et le système des mouvements planétaires, tel qu'il apparaît dans le *Commentaire,* est à peine supérieur à celui que connaissait Platon. Aussi, à la simplicité des phénomènes dont notre auteur fait état répond le caractère primaire des explications qu'il en donne. Son astronomie n'est pourtant pas celle de Platon: entre temps sont intervenus Hipparque et Ptolémée dont les systèmes se retrouvent chez Théon de Smyrne et Calcidius plus ou moins simplifiés, c'est-à-dire chez des auteurs qui remontent aux mêmes sources que Macrobe, Adraste et Porphyre; le système planétaire de l'auteur du *Commentaire* (si le terme de *système* n'est pas trop ambitieux en l'occurrence!) représente moins une étape antérieure au système évolué d'un Ptolémée, qu'une version, considérablement simplifiée pour les besoins de la vulgarisation, d'une théorie déjà avancée. Ainsi, Macrobe ne souffle mot des épicycles et des excentriques qu'il ne peut ignorer pourtant, puisque Calcidius et Théon les connaissaient; il les passe sous silence de propos délibéré. Néanmoins, certaines de ses démonstrations embarrassées ne se comprennent que si on les interprète en faisant intervenir l'hypothèse des épicycles. La difficulté pour nous sera précisément de discerner ce que Macrobe lui-même — ou sa source immédiate — a implicitement conservé d'une théorie plus savante.

---

[126] Rappelons que l'adoption de la théorie d'Hipparque entraînera la dissociation de la dernière sphère en deux: l'une, extérieure et vide, entraînant le monde entier dans le mouvement diurne, l'autre, intérieure, portant les fixes, et mère du mouvement contraire, le plus lent (P. Duhem, *Le Système du Monde*... 2, p. 190-204).

[127] Porphyre, *Sent.* 44 Mommert, p. 46, 14-18: ὁ τούτους περιέχων ἐνιαυτὸς κεφαλαιούμενος εἰς τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν, ἧς κατὰ μίμησιν κινουμένων τούτων...

[128] P. Duhem, *Le Système du Monde*... 2, p. 222-223.

[129] P. Duhem, *Le Système du Monde*... 2, 214 sq.

[130] Nous ne sommes pas compétent pour traiter ici de l'influence de Porphyre dans la philosophie arabe.

---

[131] Seul le mouvement circulaire et uniforme peut être éternel et convenir dès lors aux êtres divins: cf. P. Duhem, *op. cit.* 1, p. 102 sq.

[132] Géminus, *Elementa*. . ., 1; cf. P. Duhem, *Le Système du Monde*. . . 1, p. 101 et sq., à qui nous empruntons cette citation. Ce précepte, tiré de l'enseignement platonicien, se retrouve, formulé de la même façon, chez Simplicius (*In Aristotelis lib. de caelo*. . . 2, 12, Heiberg p. 493): Τίνων ὑποτεθέντων δι' ὁμαλῶν καὶ ἐγκυκλίων καὶ τεταγμένων κινήσεων δυνήσεται διασωθῆναι τὰ περὶ τοὺς πλανωμένους φαινόμενα;

---

[133] Copernic répond encore au principe de Platon; c'est Képler qui sort la cinématique céleste de l'impasse, par sa découverte de la loi des aires, substituée à celle des mouvements circulaires uniformes.

[134] Cf. par exemple P. Tannery, *Recherches...* p. 80-81, et P. Duhem, *Le Système du Monde...* I, p. 427 sq.

Trois aspects de la théorie des planètes retiennent son attention: leur mouvement, l'ordre dans lequel elles sont rangées entre la terre et les fixes, et enfin leurs distances; nous avons déjà touché à ce dernier point à propos de la musique des sphères.

a) *Le mouvement des planètes*

Au chapitre 18 du premier livre, Macrobe s'interroge longuement sur le sens du mouvement des planètes; que celles-ci «en plus de leur entraînement par la révolution quotidienne du ciel d'Est en Ouest s'avancent aussi d'un mouvement propre d'Occident vers l'Orient, non seulement les ignorants incultes, mais bien des gens initiés à la science ont estimé la chose incroyable et monstrueuse; mais pour ceux qui regarderont de plus près, la vérité en sera suffisamment établie pour qu'on puisse non seulement le concevoir, mais même le prouver par la vue» [135]. Cette suffisance du savant devant l'ignorance du vulgaire est bien étonnante à propos d'une vérité astronomique élémentaire, que n'importe quel enfant devait apprendre chez le *grammaticus*: Macrobe déploie un arsenal logique considérable pour démontrer le simple mouvement contraire des planètes, mais il ignore totalement les stations et les mouvements rétrogrades des cinq planètes mineures, alors que la répartition des planètes en deux groupes — selon qu'elles vont toujours d'Ouest en Est (comme la lune et le soleil) ou qu'elles s'arrêtent de temps en temps et repartent d'Est en Ouest (comme les cinq autres) — est non moins élémentaire; on la retrouve par exemple au début des exposés de Théon et de Calcidius [136].

---

[135] *In Somn.* 1, 18, 2: . . . *praeter quod secum trahit ab ortu in occasum caeli diurna conversio, ipsa suo motu in orientem ab occidente procedere non solis litterarum profanis, sed multis quoque doctrina initiatis, abhorrere a fide ac monstro simile judicatum est, sed apud pressius intuentes ita verum esse constabit, ut non solum mente concipi, sed oculis quoque ipsis possit probari.*

[136] Théon de Smyrne, Hiller p. 147, 6-15 et Calcidius, c. 74: *Superest, ut tractatui qui est habitus de stellis errantibus illud addatur, quasdam earum sequaces esse, quas appellant hypolipticas mathematici, ut sol et luna sunt* —

L'argumentation rigoureuse (du moins Macrobe l'espère-t-il) à laquelle il recourt pour prouver le mouvement contraire est un curieux mélange de raisonnement *a priori* et de démonstration expérimentale. Il commence par envisager toutes les hypothèses possibles: ou les planètes n'ont pas de mouvement propre (et suivent le mouvement du ciel), ou elles ont un mouvement propre; dans ce cas, l'hypothèse se décompose à nouveau en deux possibilités: ou ce mouvement est de même sens que celui des étoiles, ou il est de sens contraire. «En dehors de ces solutions, aucune autre ne peut exister ou être imaginée» [137]. Il passe ensuite à la vérification expérimentale: si elles étaient fixes, on les trouverait toujours au même endroit, comme les constellations du ciel; or on les voit tantôt dans telle partie du ciel, tantôt dans telle autre; donc elles se meuvent, et «personne ne pourra nier ce que la vue confirme» [138]. Dans quel sens est dirigé ce mouvement? «Ici encore, non seulement la raison la plus manifeste mais la vue aussi éclaireront notre recherche»: puisque les planètes remontent les signes du zodiaque dans l'ordre inverse de leur apparition nocturne, c'est que «ces étoiles, sans aucun doute, se meuvent non avec le ciel, mais en sens contraire» [139].

Mais Macrobe ne s'en tient pas là: «pour que la chose soit pleinement claire, appuyons-nous sur la course de la lune, qui est particu-

---

hi quippe ignes numquam ad praecedentia signa transitum faciunt, sed ad ea semper quae sequuntur propterea que nec subsistunt in motu nec regradantur umquam —, alias vero stellas nonnumquam praeire nonnumquam deseri, ut ceterae; quae interdum stare interdum redire pro spisso motu videntur. Tous deux remontent à Adraste que cite Théon; Martianus Capella (7, 879-887) décrit également les rétrogradations et les stations des cinq planètes.

[137] *In Somn.* 1, 18, 4: *Has erraticas cum luminibus duobus aut infixas caelo, ut alia sidera, nullum sui motum nostris oculis indicare, sed ferri mundanae conversionis impetu, aut moveri sua quoque accessione dicemus: rursus si moventur, aut caeli viam sequuntur ab ortu in occasum et communi et suo motu meantes aut contrario recessu in orientem ab occidentis parte versantur. Praeter haec, ut opinor, nihil potest vel esse vel fingi. Nunc videamus quid ex his poterit verum probari.*

[138] *In Somn.* 1, 18, 5-6: ... *nec negare hoc quisquam poterit quod visus adfirmat.* Macrobe nous assène ici une suite de lapalissades: tout ce qui bouge ne reste pas à la même place...

[139] *In Somn.* 1, 18, 7-9: ... *sed et hoc quaerentibus nobis non solum manifestissima ratio, sed visus quoque ipse monstrabit... sine dubio constat has stellas non cum caelo sed contra caelum moveri.*

lièrement remarquable par son éclat et sa rapidité»[140]. Puis le soleil est appelé en renfort (avec citation de Virgile à l'appui), et on s'arrête enfin là: «Ce que Virgile nous dit du soleil et de la lune suffira aussi pour montrer le recul des cinq étoiles (errantes); en effet, selon un processus analogue, en émigrant dans le signe précédent, elles se meuvent toujours en sens contraire de la rotation céleste»[141].

Malheureusement cette induction abusive détruit la force d'un raisonnement qui, jusque là, n'était qu'une tautologie: car Macrobe cite comme exemple la course des deux planètes (la lune et le soleil) qui justement ne connaissent ni station ni rétrogradation, contrairement aux cinq autres. Un lecteur malicieux remarquera aussi que les trois hypothèses envisagées par Macrobe comme seules imaginables n'épuisent pas toutes les solutions possibles; il en reste une quatrième: que les planètes se meuvent tantôt en sens contraire de la sphère céleste et tantôt dans le même sens. Or, pour les cinq planètes mineures, c'est précisément ce qui se passe dans la réalité, «comme la vue peut nous en assurer»... En fait, Macrobe n'est pas assez sot pour l'ignorer; il y fera allusion un peu plus loin[142]. Mais il n'en parle pas ici, pour ne pas rompre l'ordonnance d'un raisonnement dont il est très fier.

Quelle est la source de ce chapitre? On ose espérer, pour l'honneur du Philosophe tyrien, que ce n'est pas au *Commentaire sur le Timée* de Porphyre qu'il a emprunté cette cascade de truismes s'achevant de surcroît sur une conclusion inexacte. Le ton pompeux, la prétention, et l'apparence déjà scolastique de ce chapitre donnent à penser que c'est Macrobe lui-même qui est l'inventeur de la démonstration. Le recours aux syllogismes disjonctifs lui est familier: on verra plus loin l'usage qu'il en fait à propos du mouvement de l'âme [143]. Le *De caelo* d'Aristote offre l'exemple d'un raisonnement de même forme appliqué aux étoiles fixes: «Puisque l'observation montre que le changement se produit non seulement dans la position des astres, mais encore dans celle du ciel tout entier, il faut nécessairement ou bien qu'astre et ciel soient tous deux immobiles, ou bien qu'ils soient tous deux en mouvement, ou bien que l'un soit immobile et l'autre en mouvement. . .» [144]. Macrobe a pu emprunter à la tradition péripatéticienne qu'il connaît par Porphyre soit la démonstration elle-même, soit le type de démonstration, qu'il a adapté à son sujet; la faiblesse de son argumentation nous fait pencher pour la seconde hypothèse.

---

[140] *Ibid.*: *Hoc ut plene liqueat, astruamus de lunae cursu, quae et claritate sui et velocitate notabilior est.*

[141] *Ibid.* I, 18, 19: *Haec autem quae de sole ac luna diximus, etiam quinque stellarum recessum adsignare sufficient; pari enim ratione in posteriora signa migrando semper mundanae volubilitati contraria recessione versantur.*

[142] *Ibid.* I, 21, 10: ... *nec omnes tamen ire pariter ac redire, sed alias aliis ad eundem locum pervenire temporibus, rursum ex his alias accedere retro agi alias viderique stare nonnumquam...* L'observation de ce phénomène a permis aux «Egyptiens» de délimiter le Zodiaque à l'intérieur duquel se meuvent les planètes; mais ici il n'est plus question d'expliquer leur mouvement, seul le Zodiaque maintenant intéresse l'auteur. Macrobe ne distingue d'ailleurs pas très clairement l'inclinaison des orbites des planètes par rapport au plan de l'écliptique (qui, ne dépassant pas 8°, les maintient dans la bande zodiacale) et les stations et rétrogradations, tous ces mouvements étant attribués à une certaine attraction du soleil.

b) *L'ordre des planètes*

La vitesse des planètes

Macrobe admet comme une vérité établie (*constat*) que les planètes s'avancent toutes sur leurs orbes avec la même vitesse, et que les différences qu'on peut constater dans la durée de leurs révolutions tiennent uniquement à la différence des grandeurs de leurs orbites: «C'est une vérité reçue qu'aucune parmi elles n'avance plus rapidement ou plus lentement que les autres; mais comme elles ont toutes une course de vitesse identique, seule la diversité des espaces (qu'elles parcourent) est responsable de la diversité des temps (de leurs révolutions)» [145]. En d'autres termes, on dira que les planètes ont une vitesse linéaire égale pour toutes, et une vitesse angulaire proportionnelle à leur éloignement. Ce postulat un peu simpliste est lié par Macrobe à l'ordre des planètes: il permet en effet de les ranger entre la terre et les fixes selon la durée de leurs révolutions. Bouché-Leclerq suppose que ce sont les Chaldéens qui ont enseigné aux Grecs ce principe de classement [146]. Il est visible, en effet, que la lune est plus proche que le soleil, lui-même plus proche que les autres planètes: or cette différence de distance correspond à la différence de durée de leurs révolutions; en généralisant, on obtenait un premier postulat: les planètes sont d'autant plus éloignées que leurs révolutions sont plus longues [147]. En faisant un pas de plus, on admettait que les distances étaient rigoureusement proportionnelles aux durées de révolution, donc que les vitesses linéaires étaient identiques, ce qui pouvait être exprimé aussi bien par la première proposition que par la seconde, puisqu'elles sont équivalentes. Martianus Capella donne le premier énoncé de ce principe: «Qui douterait que le cercle du soleil soit douze fois plus grand que celui de la lune, puisque celui-ci parcourt en douze mois ce que celle-là parcourt en un mois?» [148]; mais il est évident qu'il sous-entend le corollaire: tous les astres ont la même vitesse linéaire. P. Tannery pense que Martianus Capella a emprunté cette théorie à Varron, mais il n'en donne pas de preuve [149]. W. H. Stahl reconnaît qu'elle n'a pas été répandue chez les vrais astronomes [150]. Ce postulat, bien encombrant dès qu'on voulait «rendre compte des apparences», immobilisait à une valeur fixe et égale pour toutes les planètes l'un des paramètres déterminant leur mouvement apparent. Nous avons vu plus haut qu'il finissait par entrer en contradiction avec les mesures musicales des distances des planètes [151]. En somme, ce n'était qu'une hypothèse gratuite qui permettait un calcul immédiat des dimensions du monde; mais pour peu qu'on avançât dans des calculs vraiment scientifiques, elle aboutissait à des impossibilités et à des contradictions. Il semble donc qu'elle ait été une donnée de l'astronomie populaire qui n'a pas été reçue chez les astronomes; Macrobe et Martianus Capella en auraient eu connaissance par une tradition latine qui pourrait remonter à Varron (mais cela n'est pas prouvé); l'auteur du *Commentaire* s'y est aussitôt attaché avec force, car il y voyait une de ces vérités scientifiques propres à étonner le vulgaire parce qu'elle contredit les apparences; mais il n'en a pas tiré les conséquences qui auraient contredit ses affirmations relatives à la musique des sphères.

---

[143] A propos de la controverse entre Platoniciens et Aristotéliciens; cf. *infra* p. 636 sq.

[144] *De caelo* 2, 8, 289b, trad. Tricot.

[145] *In Somn.* 1, 21, 6: *Constat enim nullam inter eas celerius ceteris tardiusve procedere: sed cum sit omnibus idem motus meandi, tantam eis diversitatem temporis sola spatiorum diversitas facit.*

---

[146] *Astrologie grecque*, p. 105 sq.

[147] C'est l'opinion de Vitruve (9, 1, 14) qui n'en dit pas plus.

[148] Mart. Capella, 8, 861; Calcidius, c. 115, est plus réservé: comme Vitruve, il lie la distance des planètes à la durée de leurs révolutions, sans poser la rigoureuse égalité des vitesses linéaires.

[149] *Recherches*. . . p. 333-334.

[150] *Art. cit.* p. 237. Proclus (suivant Jamblique), *In Tim.* 3 Diehl 67, 2-8 = Fest. 4 p. 92, soutient la vitesse irrégulière des sphères et des astres; évidemment, comme nous l'avons dit, l'égalité des vitesses linéaires autorise l'inégalité des vitesses angulaires (c'est à dire des rotations des sphères), mais selon des rapports très précis dont Proclus ne parle pas.

[151] Cf. *supra* p. 374-375.

Néanmoins, l'idée que toutes les planètes avancent à la même vitesse va soulever de graves difficultés pour leur classement, du fait qu'il existe des planètes «isodromes». Avant d'aborder cette question, remarquons que cette hypothèse peut s'accommoder du système simpliste de Platon [152] aussi bien que du système plus complexe des épicycles; dans ce dernier cas, les vitesses égales sont celles des centres des épicycles sur les cercles déférents, puisque ce sont ces cercles qui donnent la distance moyenne des planètes.

L'ordre des planètes

Macrobe est une source importante dans l'histoire des doxographies relatives à l'ordre des planètes; mais son témoignage n'a pas toujours été reçu sans discussion. Voici d'abord ce qu'il dit sur ce sujet: «. . . sur ce point, Cicéron peut paraître en désaccord avec Platon; le premier affirme que la sphère du soleil, quatrième des sept sphères, est située au milieu, tandis que Platon rappelle qu'elle occupe la seconde place au-dessus de la lune, c'est-à-dire la sixième place parmi les sept sphères si l'on compte à partir de l'extrêmité supérieure; Archimède et la doctrine des Chaldéens s'accordent avec Cicéron; Platon, lui, a suivi les Egyptiens, pères de toutes les disciplines qu'offre la science; ces derniers préfèrent placer le soleil entre la lune et Mercure, tout en comprenant et en expliquant pour quelles raisons d'autres ont cru que le soleil était au-dessus de Mercure» [153].

---

[152] Composé de huit sphères simples: cf. P. Duhem, *Le Système du Monde*. . . I, p. 53 sq.

[153] *In Somn.* I, 19, 1-2: . . . *in quo dissentire a Platone Cicero videri potest,*

Pour la commodité de l'exposé, nous appellerons «chaldéen» l'ordre adopté par Cicéron, et «égyptien» celui que retient Platon, encore que l'origine de chacun des deux systèmes soit sujette à caution [154]. Selon la thèse classique, l'ordre chaldéen serait apparu assez tard et aurait triomphé au second siècle avant J.C. grâce à Hipparque qui lui donna son assentiment [155]; l'origine chaldéenne de ce système serait garantie par la succession des jours de la semaine qui le suppose [156]. Dans cette hypothèse, les Pythagoriciens, Platon, Aristote, Eudoxe, n'auraient fait que conserver l'ordre ancien. Tannery, Hultsch et Cumont pensaient que Macrobe avait tort de prétendre qu'Archimède s'était déjà rallié à l'ordre chaldéen. Mais un deuxième texte de Macrobe [157] attribue implicitement au Syracusain la reconnaissance de cet ordre. D'autre part, un passage d'Hippolyte de Rome confirme les indications données par le *Commentaire* [158]. L'ordre chaldéen a du être connu beaucoup plus tôt que ne le pensait Tannery, et Théon de Smyrne rapporte peut-être avec raison que «certains Pythagoriciens» le soutenaient [159]. En fin de compte, il est vraisemblable que les deux

---

cum hic solis sphaeram quartam de septem id est in medio locatam dicat, Plato a luna sursum secundam, hoc est inter septem a summo locum sextum tenere commemoret. Ciceroni Archimedes et Chaldeorum ratio consentit, Plato Aegyptios omnium philosophiae disciplinarum parentes secutus est, qui ita solem inter lunam et Mercurium locatum volunt, ut rationem tamen et deprehenderint et edixerint, cur a non nullis supra Mercurium supraque Venerem esse credatur.

[154] Achille Tatius (*Isagog.* 17) appelle «égyptien» l'ordre «chaldéen» de Macrobe, et «hellénique» l'ordre que celui-ci tient pour «égyptien»... (cf. Bouché-Leclercq, *Astronomie grecque*, p. 64-65, n. 1); abondante littérature sur cette question: P. Tannery, *Recherches...* p. 126 sq. et 261 sq.; Hultsch, art. *Astronomie*, dans *P.W.* 2, 2, 1896, p. 1828-1862; F. Cumont, *La théologie solaire du Paganisme romain*, dans les *Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 12, 2 (1919) p. 451; Boll, art. *Hebdomas*, dans *P.W.* 7, 2 (1912) p. 2561-2570; P. Boyancé, *Etudes...* p. 59-65; A. E. Taylor, *A Commentary* ... p. 192-194; H. Gundel, art. *Planeten*, dans *P.W.* 20, 1, 1950, p. 2096-2101.

[155] P. Tannery, *op. cit.* p. 126-127.

[156] Boll, *Hebdomas*, p. 2556-2561.

[157] *In Somn.* 2, 3, 13 (à propos des distances des planètes à la terre); cf. *supra* p. 369.

[158] *Refut. haeres.* 4, 8; la convergence de ces trois textes paraît déterminante à P. Boyancé (*op. cit.* p. 61-62) que nous suivons bien volontiers.

[159] Théon de Smyrne, Hiller p. 138, 9-19; d'autres témoignages en ce sens chez Boll, *art. cit.* p. 2567.

ordres ont dû coexister très tôt, mais que l'ordre égyptien l'a emporté d'abord, puis l'ordre chaldéen [160].

Vénus-Mercure

Une difficulté supplémentaire est soulevée par les positions relatives de Vénus et de Mercure: en effet, qu'on adopte l'ordre chaldéen ou l'ordre égyptien, il reste encore à placer les deux planètes inférieures l'une par rapport à l'autre, soit dans l'ordre Vénus-Mercure, soit au contraire dans l'ordre Mercure-Vénus. On peut ainsi subdiviser chacun des deux ordres d'après la place qu'on y attribue aux planètes inférieures:

Ordre égyptien — I Lune, Soleil, Vénus, Mercure..... (Platon)
— II Lune, Soleil, Mercure, Vénus.... (Eratosthène)
Ordre chaldéen — I Lune, Mercure, Vénus, Soleil...
— II Lune, Vénus, Mercure, Soleil...

En fait, l'ordre chaldéen II n'apparaît presque jamais; seuls Théon, et à sa suite Calcidius, l'attribuent à certains «mathématiciens»[161]. En revanche, si l'ordre égyptien I est le plus fréquemment adopté — par Platon, Eudoxe, Callipe, Aristote, Chrysippe etc. . .[162] — l'ordre égyptien II que Théon, et à sa suite Calcidius prêtent à Eratosthène, se retrouve assez fréquemment[163]; c'est l'ordre que suppose la domiciliation des planètes dans le Zodiaque, ce qui atteste son origine authentiquement égyptienne[164]. Macrobe l'attribue à tort à Platon, tout en prêtant une fois aux *Platonici* l'ordre véritable de Platon; c'est la preuve, s'il en était besoin, qu'il n'a pas lu le *Timée*[165]; une telle erreur est un argument contre ceux qui pensent que les développements astronomiques du livre I proviennent d'un *Commentaire au Timée* (les chapitres II, 1-4 sur la musique, qui remontent indiscutablement au *Commentaire* de Porphyre rapportent justement l'ordre platonicien correct). Lorsque Macrobe prétend emprunter ses explications sur l'ordre des planètes à la *sollertia Aegyptiorum,* il mérite peut-être plus de créance qu'on ne lui en a accordé. . .[166].

---

[160] *Partisans de l'ordre «égyptien»*:
Philolaos (Aetius, *Placita*, 336, 20 sq.)
Platon (*Timée* 38c)
Eudoxe (Proclus, *In Tim.* Diehl 3, p. 62, 4)
Callipe (Proclus, *loc. cit.*)
Aristote (*passim*)
Chrysippe (Diels *Doxogr.* p. 446 = fgt. 527 von Arnim 1, p. 169)
Ps. Aristote (*De Mundo*... 96d)
Partisans de l'ordre «chaldéen»:
«certains Pythagoriciens» (Théon de Smyrne, Hiller p. 138, 10)
Archimède
Hipparque (*passim*)
Géminus (1, 27)
Cléomède (1, 3, 17) — et donc Posidonius.
Cicéron (*passim*)
Ptolémée (*passim*)
Théon de Smyrne (Hiller p. 137)
Vitruve (9, 1, 5)
Calcidius (c. 72)
Proclus (*In Rem P.* Kroll, 2, 220)
les astrologues (Boll, *Hebdomas* p. 2568-2569)
Des incertitudes subsistent dans chaque ordre sur les positions respectives de Vénus et de Mercure, comme nous le verrons.

Cet étagement des planètes entre la terre et les fixes est très évidemment, dans les deux cas, fondé sur les durées de révolution apparentes, la difficulté provenant de Vénus et de Mercure dont les révolutions synodiques moyennes sont égales à celle du soleil.

---

[161] Calcidius, c. 73; Théon de S. Hiller p. 73: ce dernier parle d'autres «mathématiciens» acceptant l'ordre symétrique par rapport au soleil (i.e. égyptien II). P. Boyancé (*Etudes*. . . p. 65) refuse d'admettre avec K. Reinhardt que Cicéron l'aurait admis dans le *De natura deorum.* On le trouve chez Philon, *De Providentia,* 2, 69.

[162] Platon, *Timée* 38c; Aristote, *Met.* 1073 b; Stobée, *Ecl.,* 448.

[163] Théon de S. Hiller p. 142; Calcidius, c. 73; cf. encore Aetius, *Placita,* 2, 15; Mart. Capella, 8, 851 et 857.

[164] Bouché-Leclercq, *Astronomie grecque* p. 185-186; et, par ex. Porphyre, *De Antro*. . . 21.

[165] W. H. Stahl, *Astronomy and Geography*. . . p. 237, n. 19.

[166] Macrobe prête à Platon:

1) l'ordre II dans *In Somn.* 1, 19, 2-4 (à propos de l'ordre des planètes), *In Somn.* 1, 21, 27 (à propos de la domiciliation des planètes: il constate avec plaisir que l'ordre supposé par cette domiciliation coïncide avec celui qu'il croit être de Platon).

2) l'ordre I dans *In Somn.* 2, 3, 14 (à propos de la musique des sphères: cf. *supra* p. 369 sq.)

L'erreur de Macrobe remonte loin: Stobée, *Ecl.* 1, 21 et Plutarque, *Placita phil.* 2, 15, prêtent aussi à Platon cette doctrine qu'il tiendrait des «Egyptiens» (encore. . .). Bouché-Leclercq raille — peut-être à tort — ces attributions fantaisistes, (*op. cit.* p. 64 n. 1).

Platon connaissait déjà cette caractéristique des planètes inférieures qu'il dit *isodromes* au soleil[167]. P. Boyancé écrit avec raison: «En réalité, le jour où furent découvertes les durées de révolution des planètes et où l'on constata que le soleil, Mercure, Vénus, avaient sensiblement la même, on put hésiter sur la place relative à leur donner. . .»[168]. Toutefois l'ordre chaldéen avait reçu le renfort précieux des astrologues; le soleil, placé au centre, répandait sa chaleur bienfaisante sur les autres planètes et les guidait dans leur course[169]. En fait, cet ordre l'emportait dans tout l'Empire Romain depuis le temps de Cicéron. On comprend donc l'embarras de Macrobe devant le désaccord flagrant entre ses deux autorités suprêmes, Platon et Cicéron. Ses explications peu claires reflètent cet embarras: on y a vu le plus souvent une allusion à la théorie d'Héraclide du Pont[170]. Dernièrement, W. H. Stahl a violemment combattu cette hypothèse[171]. Nous allons rouvrir le débat sans jamais perdre de vue le principe suivant: quelle que soit la (ou les) théorie(s) que Macrobe utilise, il le fait à seule fin de concilier Platon et Cicéron; ce qui l'amène, pour les besoins de sa cause, à faire subir à ces théories certaines distorsions.

---

[167] *Timée* 38d: . . . εἰς τὸν τάχει μὲν ἰσόδρομον ἡλίῳ κύκλον ἰόντας. . .; sur l'interprétation de ce passage, cf. A. E. Taylor, *A Commentary*. . . p. 196. Il s'agit bien entendu d'une isodromie *moyenne*, qui tient à ce que les planètes inférieures ne s'écartent jamais du soleil d'un angle supérieur à 49° et à 29°, cette «digression» étant estimée par Ptolémée à 47° 15′ et 26° 30′ (*Syntaxe*, 9, 8). Elles semblent ainsi accompagner le soleil dans sa course; Cléomède, Théon, Calcidius, donnaient une estimation plus grossière de 50° et 20° (cf. H. Gundel, art. *Planeten*. . . p. 2089). Proclus (*In Tim.* Diehl 3, p. 63, 30-32 = Fest. 4 p. 88) s'interroge sur les raisons philosophiques ou théologiques de cette isodromie. Il a existé un autre principe de classement d'après la grosseur apparente des planètes, dont Platon aurait conservé la trace au livre X de la *République* (cf. Bouché-Leclercq, *Astrologie Grecque*, p. 106). Nous laissons de côté cependant tous les ordres primitifs qui n'ont plus d'intérêt à l'époque historique (cf. Boll, *art. cit.* p. 2561 sq.).

[168] *Etudes*. . . p. 62-63.

[169] Bouché-Leclercq, *Astrologie Grecque*, p. 108-109. On notera toutefois que la domiciliation des planètes suppose l'ordre «égyptien»: puissant argument, pour Macrobe, en faveur de cet ordre (cf. *infra* p. 453).

[170] C'est la thèse de P. Duhem (*Le Système du monde*. . . 3, p. 44-62) et de T. Heath (*Aristarchus of Samos*, p. 258-259) et de J. Dreyer (*History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*, Cambridge 1906, p. 129-130).

[171] *Astronomy and Geography*. . . p. 236-242; repris dans l'*App.* A de son édition du *Commentaire*, p. 259-260, et dans *Roman Science*, p. 158-160.

Un souvenir d'Héraclide du Pont?

Venons-en maintenant à l'explication de cette contradiction entre Platon et Cicéron. «Le cercle (*circulus*) que parcourt le soleil est entouré par celui de Mercure, en tant qu'il lui est inférieur (*ut inferior*); à son tour celui-ci est enfermé par celui de Vénus qui lui est supérieur (*superior*) et ainsi il se fait que ces deux planètes, lesquelles parcourent la partie supérieure de leurs cercles, sont perçues (*intellegantur*) au-dessus du soleil, mais lorsqu'elles parcourent la partie inférieure de leurs cercles, c'est le soleil qu'on croit (*aestimetur*) au-dessus d'elles. Ceux donc qui ont dit que leurs sphères (*sphaeras*) étaient sous le soleil l'ont cru en se fondant sur cette course des planètes qui apparaît (*videtur*) parfois inférieure, comme nous l'avons dit; course qui est d'ailleurs réellement plus visible, parce qu'elle se montre en toute liberté; alors que lorsque les planètes tiennent le haut (de leur course) elles sont d'avantage cachées par les rayons du soleil; et c'est ce qui a fait triompher cette conviction (*persuasio*), et cet ordre a été reçu par presque tout le monde» [172]. A cela, Macrobe ajoute un argument en faveur de l'opinion des Platoniciens: la lune seule parmi les planètes a une lumière empruntée — comme tout ce qui est situé au-dessous du soleil; les autres planètes, brillant d'un éclat propre, sont situées au-dessus du soleil [173].

Le mot clef de cette explication est évidemment celui de *circulus* que Duhem traduit par «épicycle» et que Stahl, rejetant cette traduction («a most extravagant supposition in the case of an author as elementary as Macrobius»), rend par «orbit» [174], sans écarter absolument l'éventualité que Macrobe ait pu faire une vague allusion au système des épicycles[175]. Duhem estime que «l'hypothèse d'Héraclide du Pont est très complètement exposée» dans le passage que nous venons de citer, et il pense que les textes parallèles de Calcidius, de Théon et de Martianus Capella se réfèrent à la même théorie[176]. La critique de Stahl porte essentiellement sur trois points:

---

[172] *In Somn.* I, 19, 6-7: *Circulus per quem sol discurrit a Mercurii circulo ut inferior ambitur, illum quoque superior circulus Veneris includit; atque ita fit ut hae duae stellae cum per superiores circulorum suorum vertices currunt, intellegantur supra solem locatae, cum vero per inferiora commeant circulorum, sol eis superior aestimetur. Illis ergo qui sphaeras earum sub sole dixerunt, hoc visum est ex illo stellarum cursu, qui non numquam ut diximus videtur inferior, qui et vere notabilior est quia tunc liberius apparent. Nam cum superiora tenent magis radiis occuluntur, et ideo persuasio ista convaluit, et ab omnibus paene hic ordo in usum receptus est.*

[173] *Ibid.* I, 19, 8-13.

[174] P. Duhem, *Le Système du Monde*. . . 3, p. 51; W. H. Stahl, *art. cit.* p. 240.

1) dans le système d'Héraclide, il n'y a pas d'ordre pour les trois planètes Mercure, Vénus et Soleil, puisqu'elles se trouvent tantôt au-dessus, tantôt au-dessous l'une de l'autre.

---

[175] *Art. cit.* p. 240: «. . . a vague and confuse notion of epicycles. . . » La doctrine de Stahl est hésitante: tantôt il refuse absolument de reconnaître chez Macrobe la moindre allusion aux épicycles, tantôt il admet chez lui une vague référence à ce système. . .

[176] *Loc. cit.* et t. 1, p. 406-410. Calcidius, c. 109-111; Théon de Smyrne, Hiller p. 186, 17-p. 188, 7; Martianus Capella, 8, 854 et 857. G. Evans (*The Astronomy of Heracleides Ponticus*, dans *C.Q.* n.s. 20, 1, Mai 1970, p. 102-111) conteste que la théorie prêtée par Calcidius à Héraclide fasse effectivement tourner les deux planètes autour du soleil: Martianus Capella expose clairement ce système, mais il ne nomme pas Héraclide, comme le fait Calcidius; le texte de Théon n'est pas très clair; Vitruve, que cite également Duhem, est très bref et ne parle pas d'Héraclide. Si Evans et Stahl sont dans le vrai, il ne reste pas grand chose de la théorie d'Héraclide.

Le début du c. 110 de Calcidius nous paraît cependant assez clair, quoiqu'en pense Evans: «Enfin, Héraclide Pontique, décrivant le cercle de Vénus, puis celui du soleil, et donnant un seul centre (*unum punctum atque unam medietatem*) aux deux cercles, a démontré que Vénus est parfois située au-dessus (*superior*) du soleil, parfois au-dessous (*inferior*).» Héraclide, selon Calcidius, fait circuler Vénus et le soleil sur deux cercles concentriques (deux cercles dont l'un *entoure* l'autre, dit Macrobe) — ce qui explique que la planète paraisse parfois au-dessus du soleil, parfois au-dessous (Macrobe utilise les mêmes termes que Calcidius, *inferior, superior*). La parenté des deux textes est évidente; Evans soutient que *superior* et *inferior* sont les équivalents de *in front of* et de *beneath* (*art. cit.* p. 110): c'est faire bon marché du sens local de ces termes, puisqu'on les retrouve chez Macrobe et chez Calcidius. L'un et l'autre font état de la même théorie (que Calcidius attribue à Héraclide) pour expliquer que Vénus (et Mercure chez Macrobe) se retrouvent tantôt au-dessus, tantôt au-dessous. . . Théon ne parle pas d'épicycles, mais d'une seule «sphère creuse» dans laquelle sont enchassées trois sphères pleines emboitées les unes dans les autres (Hiller, p. 186, 17-24): il s'agit encore de la même théorie, exprimée selon le système plus archaïque des sphères creuses; toutefois, Théon ne parle pas de la portion supérieure (ou inférieure) au soleil des deux planètes. Switalski et Waszink attribuent avec raison à Théon et à Calcidius la même source (Adraste), qu'ils n'ont pas exploitée de la même façon: cf. J. H. Waszink, *Studien* p. 36, et déjà Th. H. Martin, *Theonis Smyrnaei Liber de Astronomia*, Paris 1849, p. 419-420.

2) *circulus* ne désigne pas un épicycle.

3) ce que Macrobe dit de la lumière propre de Mercure et de Vénus prouve bien qu'il les place au-dessus du soleil dans l'éther.

Stahl remarque en outre que l'auteur du *Commentaire* emploie les termes *aestimare, persuasio,* et *videtur* qui désignent clairement une «erroneous opinion» et une «fallacious inclination», lorsqu'il parle des tenants de l'ordre chaldéen, alors que l'expression *intellegantur* est employée pour exprimer le point de vue correct des «Egyptiens»[177].

Ce dernier argument n'est pas convaincant: *aestimare,* comme *intellegere* évoquent une vision des phénomènes dans laquelle le raisonnement a sa part; *videtur* peut aussi bien représenter φαίνεται que δοκεῖ en grec; quant à *persuasio,* rien n'indique qu'il faille y voir une opinion fausse...

Le troisième point de la critique de Stahl n'est pas déterminant non plus: Vénus et Mercure doivent briller de leurs propres feux pour être visibles *au-dessus* du soleil, mais il n'en résulte pas qu'ils perdent ces feux lorsqu'ils passent au-dessous; l'argument vaut seulement contre ceux qui tiennent que ces deux planètes sont *toujours* au-dessous du soleil, ce qui n'est pas le cas de Macrobe[178].

Restent les deux autres arguments: P. Duhem a montré comment on a *pu* passer d'une théorie héliocentrique à une théorie des épicycles (où ces derniers auraient même centre) et réciproquement; il suffit de réduire à zéro le rayon de l'épicycle du soleil pour être ramené à la théorie attribuée à Héraclide[179]. Après avoir rejeté comme «extravagante» l'hypothèse d'une utilisation des épicycles par Macrobe, Stahl convient qu'il a pu y faire une «vague allusion». Nous croyons au contraire que Macrobe ne peut pas ignorer l'existence des épicycles: Calcidius et Théon en donnent une théorie élémentaire, Proclus également; or Porphyre qui puise aux mêmes sources que Théon sert parfois de source à Calcidius et à Proclus; il serait bien étonnant que Macrobe n'ait pas eu connaissance par l'intermédiaire de Porphyre des «cercles» épicycles sur lesquels tous les astronomes depuis Hipparque et Ptolémée faisaient circuler les planètes! Qu'il n'ait pas voulu entrer à son tour dans l'exposé de ce système complexe qui «sauve les apparences» en rendant compte des anomalies des révolutions planétaires, c'est évident; mais on doit constater qu'à aucun moment ses explications ne contredisent la théorie des épicycles: elles en font abstraction, tant bien que mal, c'est tout. Or, ici, pour la première fois, le recours aux épicycles lui est indispensable pour lever une difficulté du texte qu'il commente (le désaccord de Cicéron et de Platon): aussi fait-il appel à ces cercles; mais il n'expose pas à leur sujet la théorie qu'en ont donné les astronomes; une simple allusion suffit. Nous accordons volontiers à W. H. Stahl qu'il n'est pas *capable* d'exposer même succinctement cette partie de l'astronomie, mais il ne s'ensuit pas qu'il l'ignore absolument...

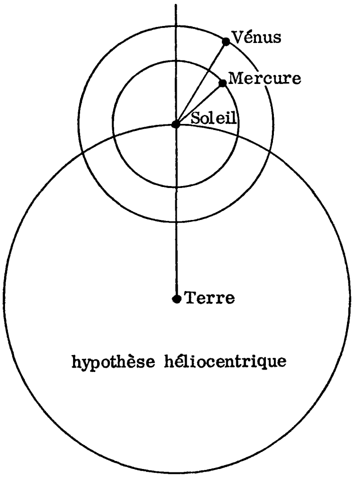
---

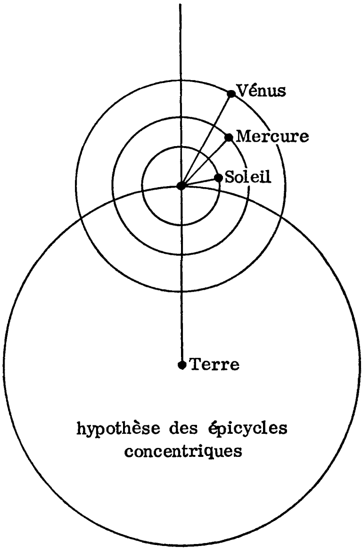
[177] *Art. cit.* p. 239.

[178] Jean Scot Erigène l'entendra ainsi, puisque pour lui les cinq planètes circulant autour du soleil sont claires lorsqu'elles sont au-dessus, rouges lorsqu'elles sont au-dessous (cf. P. Duhem, *op. cit.* 3, p. 61).

[179] *Le Système du Monde...* 1, p. 449-452.

Venons-en au terme *circulus*; sans doute, il est ambigu; il peut désigner aussi bien le cercle porté (épicycle) que le cercle porteur (déférent), voire même la circonférence de la sphère, dans le système simple des sphères platoniciennes: Macrobe l'emploie au moins une fois dans ce dernier sens [180]. Mais le plus souvent, c'est au terme de





---

[180] *In Somn.* I, 20, 22: *Terra autem in medio caelestis circuli per quem sol currit ut centron locata est...*

sphaera qu'il a recours pour désigner la sphère propre à chaque planète [181], et dans le chapitre 1, 19, justement, le mot revient plusieurs fois dans ce sens [182]. En dehors de l'exemple cité plus haut, Macrobe n'utilise *circulus* que pour les cercles du ciel. Il faut donc admettre que ce mot désigne ici *autre chose* que la sphère porteuse de la planète dont la terre est le centre. Or, Calcidius, dans les chapitres 109-111 où il évoque la théorie d'Héraclide, nomme précisément *circuli* les cercles épicycles dont le centre est porté par un cercle déférent [183]. On doit convenir que Macrobe aussi fait allusion à un cercle *épicycle* dont le centre n'est pas la terre.

Ce centre est-il porté par un déférent — théorie classique des épicycles — ou est-il le soleil lui-même — théorie héliocentrique attribuée à Héraclide [184]? Stahl soutient que l'hypothèse héliocentrique d'Héraclide ne permet pas de dire que Vénus ou Mercure sont au-dessus ou au-dessous du soleil, puisque dans ce cas leur course s'effectue pour moitié au-dessus et pour moitié au-dessous. L'argument n'est pas sans valeur, encore que pour un esprit aussi peu précis que celui de Macrobe le fait que les deux planètes entourent le soleil puisse les situer «au-delà» de cet astre. Mais la critique de Stahl met en évidence une faiblesse de l'argumentation de Duhem: si l'on admet avec ce dernier que *circulus* désigne un épicycle, on est forcé de reconnaître que Macrobe fait circuler aussi le soleil sur un épicycle de même nature que ceux de Vénus et de Mercure [185].

---

[181] Exemples nombreux: *In Somn.* 1, 5, 15; 1, 14, 23; 1, 21, 1 etc... Cf. *Index* de Willis au mot *sphaera* (*ed.* 2, p. 238).

[182] *In Somn.* 1, 19, 1: ... *de sphaerarum ordine... solis sphaeram quartam...*; *ibid.* 3: ... *a Saturni sphaera usque ad sphaeram Jovis...* etc... et juste à la suite du passage que nous étudions, *ibid.* 7: ... *illis ergo qui sphaeras earum sub sole dixerunt...*

[183] Calcidius, c. 110: *Denique Heraclides Ponticus, cum circulum Luciferi describeret...*; un peu plus loin (c. 112) le même auteur oppose le *Luciferi globum* (= *sphaeram* chez Macrobe) et son *circulus* («épicycle») selon un système qu'il attribue anachroniquement à Platon (cf. P. Duhem, *op. cit.* 1, p. 450-452). Voir aussi Martianus Capella, *loc. cit.* à la n. 17.

[184] Nous entendons par là la théorie héliocentrique «restreinte» — si on nous permet ce jeu de mot — aux deux planètes, et non la théorie héliocentrique «généralisée» aux sept planètes (terre comprise) d'Aristarque de Samos.

[185] *In Somn.* 1, 19, 6: ... *circulus per quem sol decurrit a Mercurii circulo ut inferior...*

Donc le soleil *n'est plus le centre des cercles* qui portent Mercure et Vénus, mais *il est lui-même porté par un cercle* dont le centre se trouve sur un déférent. Nous rejoignons ici l'interprétation que donne Evans des passages parallèles de Calcidius et de Théon [186]; Macrobe, Théon et Calcidius font circuler le soleil, Mercure et Vénus sur trois épicycles compris les uns dans les autres; Calcidius attribue l'origine de ce système à Héraclide; on peut penser que les trois auteurs remontent à la même source, en l'occurrence Adraste (que Macrobe connaîtrait peut-être à travers Porphyre?) Il y a certainement un anachronisme dans le fait d'attribuer à Héraclide la connaissance des épicycles, anachronisme dont Calcidius se rend également coupable à propos de Platon [187]. Evans en conclut que jamais Héraclide Pontique n'a placé Vénus et Mercure en orbite autour du soleil, «regretfully perhaps» [188]. Devrons-nous donc refuser au disciple de Platon la gloire d'avoir le premier ouvert la voie aux théories héliocentriques d'Aristarque de Samos, de Tycho-Brahé et de Copernic ?

La conclusion d'Evans est peut-être un peu hâtive: qu'il ait existé dans l'antiquité une théorie selon laquelle les deux planètes inférieures circulaient effectivement sur des cercles ayant le soleil pour centre, est indubitable; Martianus Capella — et à un moindre degré Théon de Smyrne — l'atteste formellement. Que cette théorie ait vu le jour avant celle d'Aristarque de Samos (pour qui *toutes* les planètes et la terre tournaient autour du soleil) est logique et vraisemblable: Mercure et Vénus, en accompagnant le soleil dont ils ne s'écartent jamais de plus de 26° ou de 47°, posaient aux astronomes un problème particulier auquel l'hypothèse héliocentrique «restreinte» apportait une solution élégante; cette hypothèse pouvait rendre compte aussi des mouvements des autres planètes (c'est celle que retiendront un jour les astronomes) mais elle était beaucoup moins nécessaire pour des astres qui peuvent se trouver à n'importe quelle distance du soleil. On peut donc admettre qu'elle a vu le jour entre l'âge de Platon (qui n'en parle pas) et celui d'Aristarque de Samos dont le *floruit* se situe au début du III^e^

[186] *Art. cit.* p. 106-107.

[187] *Ibid.* p. 110.

[188] *Ibid.* p. 111.

siècle av. J.C.[189]. Si le *Timée* a été écrit vers 360-350[190], la période durant laquelle la première hypothèse héliocentrique a pu voir le jour se trouve limitée à un demi-siècle.

Nous savons par ailleurs qu'Héraclide, disciple de Platon, avait professé d'audacieuses hypothèses astronomiques: Simplicius associe son nom à celui d'Aristarque de Samos lorsqu'il parle des auteurs «qui croient possible de sauver les apparences en maintenant immobiles le ciel et les astres et en faisant tourner la terre d'occident en orient autour des pôles de l'équateur. . .»[191]. Il est donc très possible que ce soit lui qui ait également ouvert la voie à l'hypothèse héliocentrique d'Aristarque.

Nous accordons volontiers à Stahl que Macrobe ne recourt pas, dans le chapitre 1, 19, à une hypothèse héliocentrique, mais à un système de trois épicycles, sinon concentriques (théorie de Calcidius) du moins enveloppés les uns dans les autres et dont les centres sont portés par une même droite. Calcidius et Théon exposent des systèmes analogues; le premier attribue par erreur la paternité de cette hypothèse à Héraclide. On peut facilement imaginer comment l'erreur a pu se produire: le Pontique professait la théorie héliocentrique «restreinte» que lui prêtent la plupart des historiens (*sinon on ne comprendrait pas pourquoi Calcidius met sous son autorité un système du même genre* — encore qu'anachronique — qui fait tourner ensemble le soleil, Mercure et Vénus). Cependant, à une époque où le système des épicycles était largement répandu (c'est à dire après Apollonius de Perge et Hipparque, donc à partir du IIe siècle av. J.C.), l'hypothèse d'Héraclide a été interprétée de façon inexacte dans le cadre du nouveau système par Adraste d'Aphrodisie, qui faisait d'Héraclide l'inventeur d'un système à trois épicycles. Ainsi s'explique sans doute que la *vraie* théorie héliocentrique telle que la rapporte, au Ve siècle ap. J.C., Martianus Capella ait perdu le nom de son auteur. P. Tannery a raison de penser qu'on aurait pu, du système des épicycles, passer au système héliocentrique par réduction à zéro du diamètre de l'épicycle solaire [192]: les deux systèmes sont très voisins, si l'on considère le cas des planètes inférieures. Mais pour des raisons de vraisemblance historique, il nous paraît plus logique d'admettre que la théorie héliocentrique d'Héraclide *a précédé* l'interprétation erronée qu'en donne Calcidius. Reconnaissons donc au philosophe du Pont la gloire d'avoir, le premier, fait tourner les planètes autour du soleil, et d'avoir ainsi ouvert la voie aux astronomes modernes [193].

---

[189] P. Duhem, *Le Système du Monde*. . . 1, p. 418-419.

[190] A. E. Taylor, *A Commentary*. . . p. 9.

[191] Simplicius, *In Aristotelis lib. de Caelo comm.* Heiberg p. 444; autres témoignages de Plutarque, de Proclus (cf. P. Duhem, *op. cit.* 1, p. 405).

Utilisation par Macrobe de la «théorie» d'Héraclide

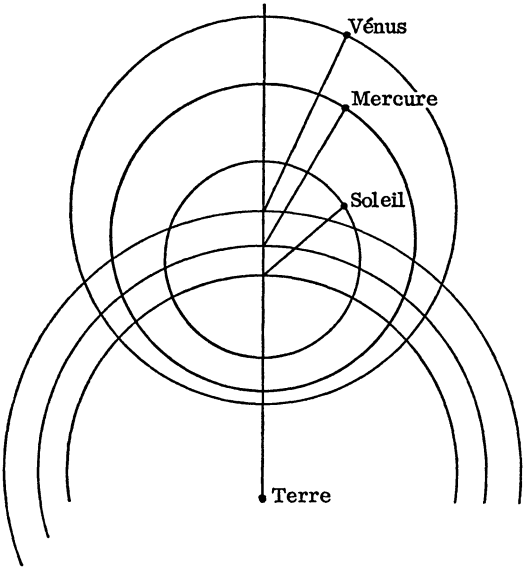
Revenons au texte de Macrobe: nous comprenons maintenant l'origine des difficultés que présente son interprétation. Un premier point est acquis: l'auteur du *Commentaire* utilise le même matériau que Théon et Calcidius, c'est-à-dire un système faisant circuler les trois planètes (Vénus, Mercure et le soleil) sur trois cercles emboités les uns dans les autres, dont les centres soit sont situés sur la même droite, soit coïncident (chez Théon et Calcidius); ce système sert à expliquer comment Vénus et Mercure apparaissent tantôt au-dessus du soleil, tantôt au-dessous (le témoignage de Calcidius confirme que cette conséquence est déjà présente dans la source de Macrobe) et concilie les deux ordres planétaires, le «chaldéen» et l'«égyptien». Toutefois, et sur ce point Stahl est dans le vrai, Macrobe entend donner la préférence à l'ordre «égyptien» parce qu'il est celui de Platon: c'est là que se manifeste une certaine confusion dans son exposé, car il veut donner raison à Platon *sans donner tort* à Cicéron. Comme il ne fournit pas de schéma, la solution qu'il a en vue n'est pas évidente. Cependant, si l'on remarque qu'à la différence de Calcidius et de Théon il ne dit pas que les trois épicycles ont même centre mais seulement qu'ils sont inclus les uns dans les autres (*ambitur, includit*), on peut penser qu'ils ongeait à placer les centres des trois épicycles l'un au-dessus de l'autre: mais il n'en parle pas, d'abord parce que cette idée n'est pas dans sa source, ensuite et surtout parce qu'il a décidé de ne pas entrer dans l'explication du système des épicycles. Dans une telle hypothèse, les cercles déférents tournent avec une vitesse

---

[192] *Recherches*. . . p. 256-257.

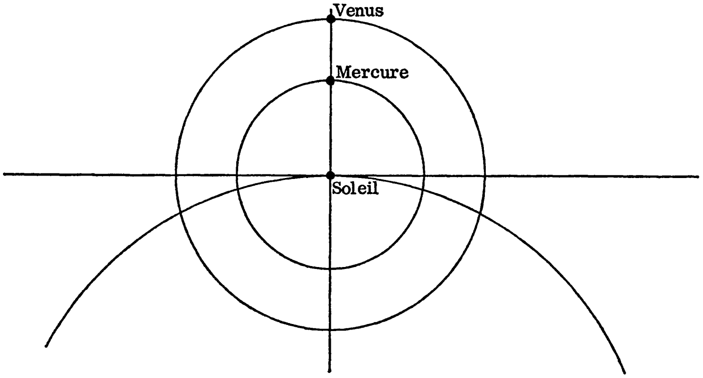
[193] A tort ou à raison, le Moyen-Age l'a compris ainsi; on lira chez P. Duhem (*Le Système du Monde*. . . 3, p. 44-162) quelle fut la fortune de cette hypothèse jusqu'à la Renaissance.

angulaire égale, ce qui sauve l'isodromie. On peut admettre que l'égalité de vitesse linéaire concerne la course des planètes sur leurs épicycles, mais il est probable que Macrobe n'y regarde pas de si près. Le schéma que nous proposons prétend simplement montrer qu'il est possible de concevoir trois cercles inclus les uns dans les autres et néanmoins situés les uns au-dessus des autres [194]. Ainsi



---

[194] On remarquera que, même dans l'hypothèse d'épicycles concentriques, Macrobe peut tenir pour «supérieures» les planètes dont les épicycles sont plus grands, puisque leur éloignement maximum de la terre est plus grand.



l'auteur du *Commentaire* atteint le but qu'il s'était fixé: concilier Platon et Cicéron, tout en donnant un léger avantage au premier [195].

c) *La mesure du ciel: les dimensions du soleil*

Macrobe rejette toute *mensuration* scientifique des distances inter-planétaires: dans ce domaine, l'observation et le calcul doivent céder le pas à la théologie arithmétique. Nous l'avons vu blâmer Archimède d'avoir tenté de mesurer les espaces célestes en négligeant les données numériques de la psychogonie du *Timée* [196]: les Dieux ne se mesurent pas... Pourtant, l'auteur du *Commentaire* consacre presque tout un chapitre à la mesure expérimentale du diamètre solaire. Cette curieuse évaluation a été très sévèrement jugée par P. Tannery, comme «fondée sur une observation singulièrement erronée et une hypothèse tout à fait gratuite» [197]. Cette observation et cette hypothèse nous paraissent beaucoup moins incompatibles que ne le pensait le grand historien, coupable semble-t-il, en l'occurrence, d'une légère erreur de calcul.

Analyse de la méthode de mensuration exposée par Macrobe

Abordant les problèmes relatifs à la grandeur du soleil, Macrobe cite d'abord les mesures d'Eratosthène (pour qui le soleil est vingt sept fois plus grand que la terre) et de Posidonius (pour qui il est «beaucoup, beaucoup plus grand...»), mesures qu'il rejette parce qu'elles reposent sur un raisonnement circulaire [198]. Après quoi il se tourne encore une fois vers les Egyptiens qui ont fondé leurs mesures uniquement sur les dimensions de la terre et de l'orbite solaire [199]; mais auparavant, il lui faut donner quelques éclaircissements sur le calcul de la circonférence du cercle. Avec le ton suffisant qui caractérise ses explications géométriques, il nous apprend que la mesure de la circonférence est égale aux $\frac{22}{7}$ de celle du rayon [200].

---

[195] Stahl s'appuie sur le passage *In Somn.* 1, 21, 27 (*art. cit.* p. 242) pour soutenir que Macrobe n'admet *que* l'ordre égyptien. Le contexte est différent (cf. *infra* p. 451 sq.); aussi ce deuxième texte n'infirme nullement l'explication du premier telle que nous venons de l'exposer. Lorsqu'en 1, 19, 14-17 Macrobe explique la phrase de Cicéron *deinde de septem mediam fere regionem sol obtinet*, il suppose que le soleil est à la quatrième place: on n'en conclura pas pour autant qu'il préfère l'ordre de Cicéron.

[196] Cf. *supra* p. 369-373.

[197] *Recherches...* p. 335.

[198] *In Somn.* 1, 20, 9-10: ... *Eratosthenes in libris dimensionum sic ait: «mensura terrae septies et vicies multiplicata mensuram solis efficiet»; Posidonius multo multoque saepius, et uterque lunaris defectus argumentum pro se advocat...* Leurs mesures sont fondées sur les éclipses de lune, mais pour prouver les éclipses de lune ils font appel à la dimension du soleil! Il est piquant de voir Macrobe reprocher à des savants comme Eratosthène et Posidonius un raisonnement vicieux dont il est coutumier. Hipparque évaluait le volume de la terre à 27 fois celui de la lune, si l'on en croit Théon

Puis Macrobe énonce comme un postulat qui se passe de démonstration une première hypothèse: le cône d'ombre de la terre a une hauteur de 60 diamètres terrestres et s'étend jusqu'à l'orbite solaire (dont le rayon est de 60 diamètres terrestres) [201]. Une deuxième hypothèse, fondée celle-là «sur des mesures tout à fait évidentes et incontestables», est que la circonférence de la terre a une longueur de 252 000 stades [202]. Au prix de calculs laborieux mais à peu près exacts, Macrobe en déduit que le diamètre de la terre est de 80 000 stades, la distance de la terre au soleil de 4 800 000

de Smyrne, et celui du soleil à 1880 fois celui de la terre (Hiller, p. 197, 9-12); Quant à Posidonius, il admettait que le rayon de l'orbite solaire était égal à 10 000 fois le méridien terrestre (au lieu de 120 rayons terrestres selon Macrobe): Cléomède, *De motu*... 2, 1, Ziegler p. 151; sur l'incertitude des documents rapportant ces mesures, cf. P. Duhem, *Le Système du Monde*... 2, p. 17 sq.

[199] *In Somn.* 1, 20, 11-12: *Sed Aegyptii nihil ad conjecturam loquentes... Hoc autem nequaquam dubitabatur, non posse aliter deprehendi nisi mensura et terrae et solis inventa, ut fieret ex conlatione discretio..., solis vero mensuram aliter nisi per mensuram caeli per quod discurrit inveniri non posse viderunt.*

[200] *In Somn.* 1, 20, 14-17: la suite nous prouvera, hélas!, que les raisonnements géométriques élémentaires lui échappent...

[201] *Ibid.* 18-19: *Sciendum et hoc, quod umbra terrae, quam sol post occasum in inferiore hemisphaerio currens sursum cogit emitti, ex qua super terram fit obscuritas quae nox vocatur, sexagies in altum multiplicatur ab ea mensura quam terrae diametros habet, et hac longitudine ad ipsum circulum per quem sol currit erecta, exclusione luminis tenebras in terram refundit. Prodendum est igitur quanta diametros terrae sit, ut constet quid possit sexagies multiplicata colligere; unde his praelibatis ad tractatum mensurarum, quas promisit, oratio revertatur.*

[202] *Ibid.* 20: *Evidentissimis et indubitabilibus dimensionibus constitit universae terrae ambitum, quae ubicumque vel incolitur a quibuscumque vel inhabitabilis jacet, habere stadiorum milia ducenta quinquaginta duo. Cum ergo tantum ambitus teneat, sine dubio octoginta milia stadiorum vel non multo amplius diametros habet secundum triplicationem cum septimae partis adjectione, quam superius de diametro et circulo regulariter diximus.*

stades et le diamètre de l'orbite lunaire de 9 600 000 stades, sa circonférence atteignant 30 170 000 stades [203].

C'est ici qu'intervient l'observation effectuée par les Egyptiens «avec leur génie particulier de la recherche»: un appareil constitué par une hémisphère parfaite au centre de laquelle se dresse un stylet vertical [204] est placé horizontalement; le jour de l'équinoxe, le premier rayon du soleil frappe le bord de l'hémisphère, on mesure alors l'espace parcouru par l'ombre du stylet au moment où le soleil émerge tout entier de l'horizon; une comparaison avec l'espace parcouru en 1 heure $\left(\frac{1}{12}\text{ du circuit complet}\right)$ donne le rapport $\frac{1}{9}$; on en conclut que le diamètre apparent du soleil est de $\frac{1}{9 \times 12} = \frac{1}{108}$ de l'hémisphère, soit $\frac{1}{216}$ de la sphère complète [205].

Le résultat final est une combinaison de l'hypothèse initiale et des données de l'observation: «Nous avons prouvé que l'orbite du soleil a 30 170 000 stades; donc, si l'on considère la 216-ème partie de celui-ci, on trouvera la mesure du diamètre du soleil; cette partie est d'environ 140 000 stades; nous dirons donc que le diamètre du soleil mesure près de de 140 000 stades, d'où l'on trouve qu'il est presque double de celui de la terre»; rappelant ensuite ce qu'il a dit sur le cercle et la sphère, Macrobe conclut «que le soleil est huit fois plus grand que la terre»; et il ajoute: «Ce bref résumé relatif à la grandeur du soleil, nous l'avons emprunté à de nombreux ouvrages» [206].

---

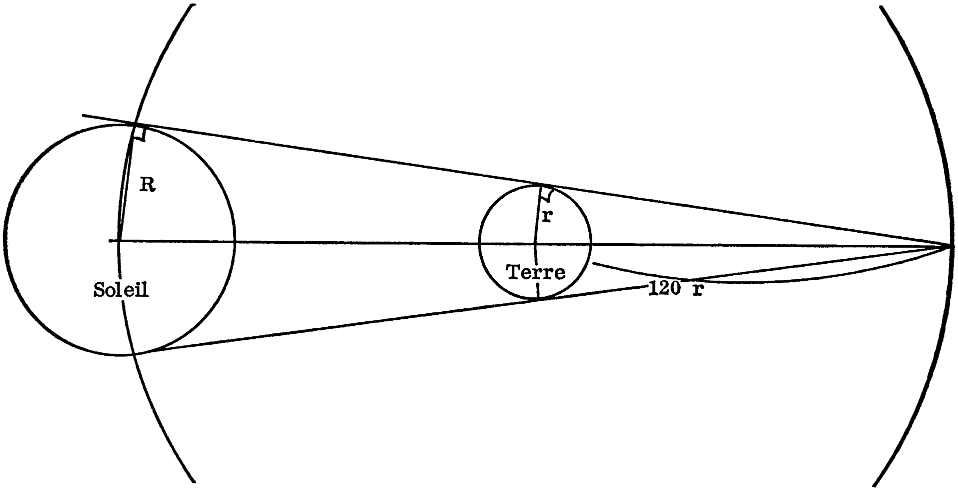
[203] *Ibid.* 20-24; Stahl (*éd.* p. 172, n. 18) remarque que ce chiffre de 4 800 000 est «suspiciously close to the estimate of 4 080 000 stades» attribué — à tort selon Heath et Tannery — à Eratosthène. Nous n'avons pas d'autre trace de cette mesure.

[204] Il s'agit du *polos*, cadran solaire hémisphérique utilisé par les premiers astronomes: cf. P. Tannery, *Recherches*. . . p. 54.

[205] *In Somn.* 1, 20, 25-30. La méthode n'est évidemment pas bonne, pour plusieurs raisons: réfraction du soleil à travers l'atmosphère, imprécision de l'ombre (le soleil n'est pas un point); et le résultat est catastrophique: $\frac{1}{216}$ de 360° donne 1° 40', au lieu de 31' 37'' qui est l'estimation réelle moyenne. Nous ne sommes pas sûrs d'ailleurs que ce soit cette expérience qui ait permis de trouver ce chiffre aberrant.

[206] *Ibid.* 31-32: *Ipsum autem circulum habere stadiorum trecenties centena milia et insuper centum et septuaginta milia antelatis probatum est; ergo si*

Il est manifeste, et Tannery l'a bien vu, que notre commentateur fait appel à deux données tout à fait différentes qui ont été réunies (par lui ou par sa source) dans un raisonnement vicieux; car de l'hypothèse, admise sans démonstration, selon laquelle le cône d'ombre de la terre va jusqu'à l'orbite du soleil, on tire immédiatement que le diamètre du soleil est double de celui de la terre (ainsi que le montre le schéma suivant), sans qu'il soit nécessaire de faire appel à l'«observation» des Egyptiens:



Encore faut-il que ces deux données ne se contredisent pas dans leurs implications.

Le diamètre apparent du soleil

D'après l'observation des «Egyptiens» le diamètre apparent du soleil serait de 1° 40'; cette évaluation beaucoup trop forte dépasse toutes celles qui étaient communément admises depuis l'évaluation qu'Archimède attribue à Aristarque de Samos et qui approche de très près la réalité [207]. Tannery convient avec raison

---

ejus summae ducentesimam sextam decimam consideraveris partem, mensuram diametri solis invenies. Est autem pars ipsa fere in centum quadraginta milibus, diametros igitur solis centum quadraginta fere milium stadiorum esse dicenda est, unde paene duplex quam terrae diametros invenitur. . . Ergo ex his dicendum est solem octies terra esse majorem. Haec de solis magnitudine breviter de multis excerpta libavimus.

[207] Autres évaluations (d'après Stahl, *éd.* p. 253):

que de la part de Macrobe (et de ses sources) une telle erreur n'a rien de surprenant, quand on sait qu'Aristarque lui-même avait commencé ses calculs en prenant la mesure encore plus inexacte de 2°[208]. Toutefois, comme la mesure vraie (sinon exacte) est couramment acceptée et connue même d'un Martianus Capella, il faut admettre que l'estimation adoptée par Macrobe est assez ancienne, et probablement antérieure au IIIe siècle av. J.C. (ce que confirme le caractère rudimentaire de l'appareil utilisé). Elle n'est pourtant pas celle de 2° qu'Aristarque avait d'abord utilisée et qui semblait reçue de son temps. Le chiffre de 1° 40′ est un *hapax* dans l'histoire de l'astronomie grecque: peut-être provient-il effectivement de quelqu'observation égyptienne ou alexandrine.

Tannery accuse Macrobe de fournir ici deux données contradictoires car, selon lui, la première hypothèse permet de déduire «que le diamètre apparent serait quelque peu inférieur à 1°»[209]. L'éminent historien semble avoir commis une erreur du simple au double, en prenant probablement le diamètre pour le rayon: l'hypothèse initiale entraîne en effet que le diamètre apparent du soleil est un peu inférieur à 2°[210], exactement 1° 56′. L'incom-

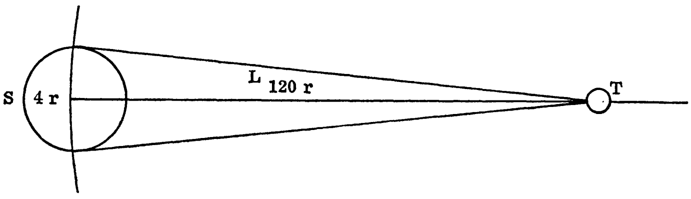
---

Cléomède: 23′ 48″
Aristarque: 30′
Ptolémée: (moyenne) 33′ 20″
Martianus Capella: 36′.

[208] Sur l'explication de l'erreur d'Aristarque, cf. l'hypothèse de Heath (*Aristarchus of Samos*, p. 312), admise par P. Duhem (*Le Système du Monde*... 2, p. 21 sq.): c'est en constatant l'excellence de sa méthode pour calculer les dimensions du soleil qu'Aristarque aurait entrepris de déterminer lui-même la mesure de son diamètre apparent; mais il n'aurait pas eu le temps de refaire ses calculs à partir de la nouvelle mesure qu'il avait découverte.

[209] *Op. cit.* p. 335.

[210] En effet, si le soleil a un diamètre réel de 4 rayons terrestres, son diamètre apparent peut être confondu avec l'arc qui le sous-tend (le diamètre réel lui-même étant confondu, à cette distance, avec la corde qui joint les deux points de tangeance).



patibilité entre l'observation des Egyptiens (diamètre apparent: 1° 40′) et l'hypothèse initiale (diamètre apparent: 1° 56′) n'est pas aussi flagrante que la dénonce Tannery.

Origine de l'hypothèse initiale

Le chiffre de 1° 56′ auquel on aboutit, dans cette hypothèse, pour le diamètre apparent du soleil, est en revanche plus proche de 2°, chiffre reçu avant Aristarque. On peut en déduire facilement que l'hypothèse initiale de Macrobe est en réalité la conséquence d'une observation classique (encore qu'erronée), à savoir que le diamètre apparent du soleil égale 2°, appliquée à une hypothèse selon laquelle le cône d'ombre de la terre atteindrait l'orbite du soleil; on en déduit facilement que le rayon de l'orbite solaire est égal à 120 rayons terrestres (en arrondissant à la dizaine la plus proche) [211].

D'où provient la deuxième donnée de l'hypothèse initiale, que le cône d'ombre de la terre s'étend jusqu'à l'orbite solaire? On ne peut la déduire d'aucune des estimations que nous ont laissées les astronomes anciens. Mais elle ne contredit pas leurs postulats les plus habituels: ainsi Aristarque admet, avec les astronomes de son temps, que le diamètre de la lune est égal à la moitié du diamètre du cône d'ombre de la terre à son niveau [212]; ses calculs aboutissent

---

La circonférence est égale à

$$120\,\mathrm{r} \times 2 \times \frac{22}{7} = \frac{2580\,\mathrm{r}}{7}.$$

Or le diamètre du soleil est de 4 r, donc l'arc est égal à $\frac{7 \times 4}{5280} = \frac{1}{189}$ de la circonférence, approximativement, soit, en degrés, 1° 56′.

[211] En effet, un diamètre apparent de 2° correspond à $\frac{1}{180}$ de la circonférence. Si le cône d'ombre de la terre atteint l'orbite solaire, le rayon du soleil est double de celui de la terre (= r). La circonférence de l'orbite solaire est alors égale à $4\mathrm{r} \times 180$, d'une part, et à $2\mathrm{R} \times \frac{22}{7}$, d'autre part, R étant le rayon de l'orbite solaire. On peut donc écrire: $2\,\mathrm{R} \times \frac{22}{7} = 4 \times 1802$ d'où l'on tire: $\mathrm{R} = \frac{4 \times 180 \times 7\,\mathrm{r}}{2 \times 22} = 114\,\mathrm{r}$ environ. Le rayon de l'orbite solaire est donc égal à 57 diamètres terrestres, ou, en arrondissant à la dizaine la plus proche, à 60 diamètres.

[212] Cf. P. Duhem, *Le Système du Monde*. . . 2, p. 22; on sait par Cléomède comment ils procédaient pour déterminer ce diamètre (Cléomède, *De motu*. . .

ensuite au rapport de $\frac{9}{25}$ pour les deux diamètres de la lune et du soleil: mais il s'agit d'une estimation particulière à ce savant. Si l'on admet, en revanche, que le diamètre du cône d'ombre est égal à la moitié de celui de la terre au niveau de la lune [213], on en déduit immédiatement qu'il s'étend jusqu'à une distance égale à deux fois celle de la terre à la lune. D'autre part, Vénus et Mercure n'étant pas éclipsés par la terre, le cône d'ombre ne pouvait pas être prolongé au delà de l'orbite solaire: de là à admettre qu'il l'atteignait, il n'y avait qu'un pas. Or, dans le système platonicien des distances des planètes, le soleil est deux fois plus éloigné de la terre que la lune: c'est ce système, nous l'avons vu, qui a la préférence de Macrobe [214]. Donc l'hypothèse que le cône d'ombre de la terre va jusqu'à l'orbite solaire entraîne que le diamètre du cône est égal, au niveau de la lune, à la moitié de celui de la terre, et vice versa. On notera enfin que Ptolémée estime la distance de la terre à la lune à 60 rayons terrestres, ce qui situe le soleil à une distance de 120 rayons terrestres, comme le fait Macrobe [215]. En résumé, le système que suppose l'estimation de Macrobe est parfaitement cohérent avec la plupart des données élémentaires admises au sujet

2, 1, Ziegler p. 146-147): il y a trois temps égaux, celui que la lune met à entrer entièrement dans le cône d'ombre, celui de son occultation totale, celui qu'elle met à en sortir; on en déduit immédiatement que le diamètre de la lune est double de l'épaisseur du cône d'ombre. La mesure n'était pas très exacte puisque cette évaluation est de plus d'un quart inférieure à la vraie valeur.

[213] Et que celui de la lune est égal au $\frac{1}{4}$ de celui de la terre (ce qui est à peu près le rapport réel: $\frac{5}{18}$). Hipparque admettait $\frac{1}{3}$ et Posidonius $\frac{3}{19}$: mais ce dernier substituait au cône d'ombre un cylindre et concluait que le diamètre de la lune est égal à la moitié de celui de la terre parce qu'il est égal à la moitié du diamètre du cône d'ombre. Cf. P. Duhem, *Le Système du Monde*. . . 2, p. 25.

[214] Cf. *supra* p. 370-371: quelle que soit la manière dont les chiffres du *Timée* sont utilisés, la distance terre-soleil est toujours double de la distance terre-lune.

[215] Cf. Stahl, *ed. ad loc.* p. 172, n. 16. Macrobe a pu avoir par Porphyre connaissance de l'estimation de Ptolémée dont il cite *Les harmoniques* (*In Somn.* 1, 19, 20) probablement d'après le *Commentaire* qu'en avait donné Porphyre.

de la distance de la terre à la lune, de l'épaisseur du cône d'ombre etc. . . [216].

Conclusion sur la mensuration du soleil

Macrobe a trouvé dans sa source une théorie selon laquelle le cône d'ombre de la terre s'étendait jusqu'à l'orbite solaire et qui concluait que le volume du soleil était égal à huit fois celui de la terre (ce qui se déduisait de l'hypothèse initiale, pourvu qu'on attribuât au soleil un diamètre apparent de 2°, estimation reçue par les astronomes antérieurs à Aristarque). Soit qu'il n'ait pu suivre la démonstration géométrique élémentaire qui menait à ces conclusions, soit que cette démonstration ait été plus ou moins partiellement omise et qu'il aït été incapable de la reconstituer, Macrobe n'a pas vu que cette hypothèse fournissait le diamètre apparent du soleil, et rendait inutile l'«observation» des Egyptiens. Une *autre source* lui a procuré l'estimation de ces «Egyptiens» avec la description d'une observation (évidemment vicieuse) qui lui a plu, parce qu'elle ne nécessitait aucun effort de compréhension mathématique; et il a entrepris de combiner les deux données qui concordent à $\frac{1}{7}$ près (1° 40′ et 1° 56′). Mais l'erreur s'accroît lorsqu'on passe des diamètres aux volumes (et de cela Macrobe est conscient, puisqu'il a auparavant expliqué — avec une pédanterie satisfaite — comment se calcule le volume de la sphère): une erreur de $\frac{1}{8}$ sur le diamètre devient une erreur de près de $\frac{3}{8}$ sur le volume [217]. C'est bien pourquoi notre auteur place sa remarque que le soleil est *à peu près* deux fois aussi large que la terre à propos du diamètre seulement, seul niveau où l'on puisse admettre à la rigueur l'approximation [218]. Mais nous avons ici la preuve qu'il suit un document exploitant la seule hypothèse initiale (d'où il découle que le soleil est huit fois gros comme la terre): sinon pourquoi se donnerait-il tant de mal pour assimiler une mesure de 140 000 stades à une mesure de 160 000 stades? Il lui suffirait de calculer les deux volumes et de les comparer pour trouver et énoncer que le soleil est environ cinq fois gros comme la terre [219].

---

[216] Mais non pas, évidemment, avec les mesures scientifiques du diamètre de la lune et de la distance de la terre au soleil (pour laquelle Macrobe n'admet que l'opinion des «Platoniciens»).

[217] Par le jeu des approximations, il arrive à une erreur de $\frac{1}{6}$ (70 000 stades au lieu de 80 000).
$\frac{7^3}{8^3}$ est approximativement égal à $\frac{5}{8}$ $\left(\text{exactement } \frac{5,36}{8}\right)$.

Cette contamination des deux sources est-elle l'œuvre de Macrobe lui-même, ou de sa source immédiate? L'auteur du *Commentaire* prétend avoir emprunté sa démonstration à «un grand nombre d'ouvrages» [220], multitude qui se réduit en fait à deux; selon qu'on lui fait ou non confiance, on acceptera ou on refusera de lui reconnaître la paternité de cette malheureuse démonstration.

Le point faible de l'astronomie du Commentaire

Il n'est pas question de juger Macrobe par rapport à un Ptolémée ou un Hipparque; son niveau n'atteint même pas celui de Cléomède ou de Géminus. Simple vulgarisateur, il a, en matière d'astronomie, d'étranges ignorances et d'étonnantes naïvetés qui le servent d'ailleurs parfois en lui évitant de tomber dans l'erreur commune. Mais les deux exemples que nous venons d'étudier illustrent bien la faiblesse principale de l'auteur du *Commentaire*: il est encore plus ignorant en géométrie qu'en astronomie. Il est capable de passer du point au volume et de calculer le volume du cube connaissant l'arête; il n'ignore même pas la valeur approchée de π $\left(\frac{22}{7}\right)$, *mais il ne peut mener à bien la moindre démonstration géométrique,* il est peut-être même incapable de lire une figure géométrique. C'est pour cette raison qu'il n'a pas osé parler du système des épicycles, tout comme il n'a pu fournir de la première hypothèse un schéma géométrique qui fonde sa mesure du soleil. S'il avait su construire une telle figure et l'interpréter correctement, en appliquant l'un des cas de similitude des triangles rectangles, il aurait immédiatement compris le caractère vicieux de son raisonnement. Sur ce point, il est nettement inférieur à Calcidius qui donne plusieurs figures compliquées et en fournit une interprétation exacte. Et la suffisance avec laquelle Macrobe assène à ses lecteurs des vérités géométriques élémentaires est une preuve supplémentaire de sa naïve ignorance en la matière.

---

[218] *In Somn.* 1, 20, 31: ... *diametros igitur solis centum quadraginta fere milium stadiorum dicenda est, unde paene duplex quam terrae diametros invenitur.*

[219] Il faut donc que Macrobe tienne à obtenir ce chiffre de 8 qui lui est fourni par sa source.

[220] *In Somn.* 1, 20, 32: *Haec de solis magnitudine breviter de multis excerpta libavimus.*

Les sources

La question des sources est, pour les chapitres consacrés aux planètes, très obscure. Les développements à propos des deux planètes inférieures remontent manifestement, du moins croyons-nous l'avoir montré, à la même source que les développements parallèles de Théon et de Calcidius, c'est-à-dire, en définitive, au *Commentaire sur le Timée* d'Adraste: il est plausible que ce soit le *Commentaire* de Porphyre qui ait constitué la source immédiate des uns et des autres. En revanche, ce que Macrobe dit de la vitesse des planètes s'accorde avec les propos de Martianus Capella, et remonte donc à une tradition latine dont les affirmations simplistes ont une saveur d'astronomie populaire. Enfin le chapitre sur la mesure du soleil est sans équivalent dans la littérature astronomique; il trahit l'existence de deux sources distinctes peut-être contaminées par une troisième source immédiate, mais plus probablement combinées par Macrobe lui-même dans une démonstration originale (et vicieuse!); le caractère archaïque de ces mesures, l'allusion aux «Egyptiens», permettent de faire remonter les deux documents au delà du III^e^ siècle av. J.C. L'esprit de ce chapitre où la mensuration du soleil est effectuée par des méthodes physiques semble contredire les affirmations du livre II [221] selon lesquelles les astres ne se mesurent pas: le *Commentaire au Timée* de Porphyre n'est donc pas la source de cet exposé sur le soleil où Macrobe nous paraît combiner des éléments empruntés à quelques manuels d'astronomie populaire: il est difficile de préciser d'avantage.

---

[221] *In Somn.* 2, 3, 12 sq.

4. Le Zodiaque: astronomie et astrologie

Au chapitre 21 du Livre I, Macrobe montre d'abord «comment on peut dire que les planètes parcourent les douze signes du Zodiaque» [222], puis il explique que la diversité de leurs vitesses tient aux différences de leurs orbites [223], enfin il expose par quel mécanisme ingénieux les «Egyptiens» ont répertorié et délimité les douze signes du Zodiaque [224]; il conclut en montrant pourquoi les astrologues [225] ont attribué à chaque planète un domicile parmi les signes du même Zodiaque. Si la première explication a bien un caractère astronomique, elle ne se justifie cependant que dans un contexte astrologique, car seuls les astrologues disent que les planètes «passent dans les signes». Macrobe ne signale pas ici qu'il change de domaine, comme il l'a fait plus haut en nommant les «généthlialogues» [226], précisément sans doute parce que cela va de soi. Cependant, alors que les considérations astrologiques sont envahissantes chez la plupart des néo-platoniciens que travaille «un grain de folie mystique» [227], elles tiennent peu de place dans le *Commentaire*: le chapitre 21 du livre I (et auparavant le chapitre 19 qui traitait de la nature bénéfique et maléfique des planètes). Nous nous proposons de faire le point des connaissances astrologiques de notre auteur sur le Zodiaque, le domicile des planètes et leurs puissances propres, puis nous tenterons de préciser son attitude à l'égard de la divination par les astres.

---

[222] *Ibid.* I, 21, 1: *Sed quoniam septem sphaeras caelo diximus esse subjectas... nunc quaerendum est, cum zodiacus unus sit et is constet caelo sideribus infixis, quemadmodum inferiorum sphaerarum stellae in signis zodiaci meare dicantur...* Un peu plus bas (I, 21, 5) il emploie *percurrant* au lieu de *meare*.

[223] *In Somn.* I, 21, 5-7; cf. *supra* p. 374-376.

[224] *Ibid.* I, 21, 8-22.

[225] *Ibid.* I, 21, 23 sq.; *iidem illi* = «ces mêmes Egyptiens»... la suite montre qu'il s'agit bien d'astrologues. Les expressions *mundi natalis* (I, 21, 23), *horam mundi nascentis* (I, 21, 24) etc... appartiennent au vocabulaire technique de l'astrologie.

[226] *In Somn.* I, 19, 20: ... *cur notabilior benignitas Jovis et Veneris inter genethlialogos habeatur...*

[227] L'expression est de Bouché-Leclercq (*L'astrologie grecque*, p. 115): «Le grain de folie mystique qui travaille le cerveau des platoniciens n'entre pas dans l'école d'Aristote... ». Nous ne prenons à notre compte cette expression injurieuse que pour désigner les fantaisies astrolâtriques d'un Jamblique ou, à la rigueur, d'un Proclus. Le rationalisme de Bouché-Leclercq le rend trop souvent injuste.

a) *Le Zodiaque*

On sait que l'astrologie repose sur l'observation des signes du Zodiaque (dont le lever est commandé par le mouvement du soleil sur l'écliptique), et sur l'observation des planètes dont l'apparition et la position dans le ciel varient, de plus, selon leur mouvement propre. Le lieu où se trouvent les planètes, l'angle qu'elles font avec les autres planètes (leur «regard» ou «aspect»), la nature du signe qui se lève à l'horizon ou qui se trouve au zénith, soit au moment de la naissance soit à un moment donné de l'existence, étaient l'objet de l'apotélesmatique universelle ou individuelle (généthlialogie). La théorie des domiciles (chaque planète parcourt les douze signes du Zodiaque, mais à chacune est attribué un ou deux domiciles préférés) offrait une synthèse des deux systèmes de divination par les signes du ciel [228].

L'«invention» du Zodiaque

Les Grecs attribuaient à Oenopide l'honneur d'avoir découvert l'obliquité du Zodiaque, mais il est fort possible que les Chaldéens l'aient observée avant lui. Dans les *Saturnales*, Prétextat rappelle que le nom de *Loxias* a été donné au Soleil par Oenopide, en raison justement de cette obliquité [229]. Une tradition rapportée par Diodore de Sicile veut qu'Oenopide ait tenu sa découverte des Egyptiens, ce qui provoque les sarcasmes de Bouché-Leclercq [230]. Macrobe atteste à son tour la permanence de cette croyance en l'origine égyptienne du Zodiaque: «car les ancêtres des Egyptiens, dont tout le monde sait qu'ils furent les premiers à oser scruter et mesurer le ciel . . . découvrirent que les cinq planètes étaient les seules, avec le Soleil et la Lune, à errer dans le ciel, alors que toutes les étoiles et toutes les constellations étaient fixées au ciel; mais les planètes n'erraient pas à l'aventure dans toutes les parties du ciel, sans observer une loi fixe dans leur errance: jamais elles ne déviaient de leur route vers la cime septentrionale du monde, jamais elles ne plongeaient jusqu'aux profondeurs du pôle austral, mais leur course ne s'écartait pas des limites intérieures d'un cercle oblique. . . » [231]. Les «Egyptiens» eurent alors l'idée de diviser ce cercle — ou plutôt cette bande ou «ceinture» — en un certain nombre de parties égales et de donner un nom à ces parties. Macrobe décrit longuement [232] l'appareil dont ils usèrent pour réaliser cette division en douze parties égales.

---

[228] Sur cette combinaison des Signes du Zodiaque et des planètes, cf. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 180 sq. On se reportera aussi à F. Cumont, art. *Zodiacus*, dans *Dict. des Antiq.* t. 5 (1919), p. 1046-1062.

[229] *Sat.* 1, 17, 31: Λοξίας *cognominatur, ut ait Oenopides,* ὅτι ἐκπορεύεται τὸν λοξὸν κύκλον ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς κινούμενος, *id est quod obliquum circulum ab occasu ad orientem pergit. . .* Théon de Smyrne (Hiller, p. 198, 14) attribue également à Oenopide cette découverte, d'après Eudème (ἐν ταῖς 'Αστρολογίαις).

[230] Diodore, 1, 98, 2 et Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 126, qui raille un peu facilement. Cf. surtout p. 53 sq.

A l'aide d'une sorte de clepsydre, ils déterminèrent d'abord le temps qui s'écoule pendant la douzième partie d'une révolution complète du ciel: un vase de bronze rempli d'eau est ouvert dès que paraît une étoile déterminée; on arrête l'écoulement lorsque la même étoile reparaît le lendemain; on divise l'eau écoulée en douze parties égales et on fait passer une de ces parties alternativement dans deux nouveaux petits vases; on a ainsi la mesure du temps de révolution d'un douzième de la voûte céleste. Puis, à l'équinoxe de printemps, c'est à dire au lever du Bélier, on divise par ce procédé le cercle écliptique en six parties égales (la nuit, à cette date, permettant de voir le lever de six constellations); la même opération fut reprise à l'équinoxe d'automne pour les six constellations opposées. Les douze parties du ciel furent chacune affectées d'un signe (*signum*), d'où le nom de Zodiaque, «parce que les signes sont appelés ζῴδια en grec» [233].

Quelle part de vérité recèle cette anecdote? Le modèle de clepsydre décrit ici l'est également par Martianus Capella [234], par l'auteur de la *Didascalie de Leptine*[235] et par Cléomède qui en attribue l'invention aux Egyptiens[236]: mais aucun d'entre eux n'évoque l'utilisation de cette horloge à eau pour le découpage du Zodiaque en 12 parties égales comme le fait Macrobe. Il est évident, d'ailleurs, que la méthode est vicieuse: valable pour l'équateur céleste, elle donne du Zodiaque des portions inégales, car l'écliptique est incliné par rapport à l'équateur céleste, si bien que chaque point du Zodiaque parcourt, dans un même temps, un arc différent, qui varie d'après l'ascension droite; le Bélier qui est sur l'équateur est le plus rapide, comme le sait Proclus[237]. Donc un premier point est sûr: ce n'est certainement pas ainsi qu'on a découpé le Zodiaque en 12 parties égales.

---

[231] *In Somn.* 1, 21, 9-10: *Aegyptiorum enim retro majores, quos constat primos omnium caelum scrutari et metiri ausos, . . . universis vel stellis vel sideribus infixis caelo solas cum sole et luna quinque stellas vagari, nec has tamen per omnes caeli partes passim ac sine certa erroris sui lege discurrere, numquam denique ad septentrionalem verticem deviare, numquam ad australis poli ima demergi, sed intra unius obliqui circi limitem omnes habere discursus...* Les Egyptiens, «si on comptait les suffrages au lieu de les peser, auraient pour eux la majorité des voix». . . (Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 124).

[232] *In Somn.* 1, 21, 12-22.

[233] *Ibid.* 1, 21, 22; remarque «ingénue» selon Bouché-Leclercq (*op. cit.* p. 54, n. 1); Macrobe tient évidemment des Grecs sa science «égyptienne».

[234] *De Nuptiis,* 8, 861: l'horloge est utilisée pour mesurer le diamètre de la lune.

Interprétation

On sait, il est vrai, que les Chaldéens et les Egyptiens attribuaient aux diverses constellations du Zodiaque des espaces très inégaux, mais cette inégalité était déterminée par la configuration des constellations, et non par leur ascension droite[238]. La division en douze parties rigoureusement égales ou *dodécatémories* est le fait d'astronomes grecs déjà pourvus d'instruments de mesures précis[239], ce que confirme *a contrario* le texte de Macrobe, puisqu'il attribue aux Egyptiens une méthode vicieuse qui ne pouvait aboutir à un découpage égal.

Par ailleurs, la précession des équinoxes modifie de plus d'un degré par siècle la position des points équinoxiaux par rapport aux signes: Ptolémée, qui le savait bien, sépara du Zodiaque réel et de ses constellations le Zodiaque fictif dont les douze parties égales restèrent à la place où elles étaient au temps d'Hipparque[240].

[235] Trad. Tannery, dans *Recherches*. . . p. 290-291, paragraphe 37.

[236] Cléomède, 2, 75, Ziegler p. 136-138 (la mesure du ciel).

[237] Proclus, *In Tim.* Diehl 1, p. 96, 20-21 = Fest. 1, p. 135: «. . . parce que le Bélier est le commencement de la Géniture et qu'il se meut le plus vite, comme étant placé parmi les astres près du cercle équatorial». Sur l'inégalité du découpage obtenu, cf. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 54 et p. 263 sq.

[238] *Ibid.* p. 54, n. 2 et p. 56-57.

[239] *Ibid.* p. 60-63. Ce serait Callipe qui aurait le premier divisé le Zodiaque en *dodécatémories* exactes (P. Tannery, *Recherches*. . . p. 131).

[240] A. Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 129, n. 1; la «puissance» des signes

Macrobe ignore tout cela; de la précession des équinoxes il n'a retenu que le mouvement des fixes qui lui a paru une fort belle chose propre à étonner le vulgaire, mais son incapacité en géométrie l'a empêché d'en percevoir les implications cosmographiques les plus simples.

En revanche, il a senti la difficulté que posait l'attribution d'une première place au Bélier, car «dans une sphère, il n'y a rien qui soit premier ou dernier» [241]. Dans les anciens calendriers grecs et égyptiens, l'année commençait au solstice d'été; c'est probablement aux alentours du III^e siècle que l'on préféra (peut-être sous l'influence chaldéenne) fixer le début du Zodiaque à l'équinoxe de printemps (qui voit le lever du Bélier) [242]. Mais les Egyptiens avaient imposé à l'astrologie ancienne la date du solstice d'été pour le Commencement du Monde [243]. Les astrologues s'en tiraient en disant que, le Cancer étant à l'Horoscope, le Bélier culminait au *Medium Caeli*, centre du cercle de la géniture qui l'emportait parfois sur l'Horoscope lui-même [244]. C'est cette interprétation qu'adopte Macrobe: «ils disent en effet (les Egyptiens) qu'au commencement de ce jour qui fut le premier à briller de tous, c'est à dire celui où les éléments et le ciel furent purifiés pour luire de cet éclat nouveau, et qui pour cela est appelé à juste

---

était attribuée au Zodiaque fictif; les astrologues contemporains font de même, pour sauver leur science . . .

[241] *In Somn.* 1, 21, 23: *Hanc autem rationem iidem illi, cur Arietem, cum in sphaera nihil primum nihilque postremum sit, primum tamen dici maluerint prodiderunt.*

[242] Cf. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 128-129: «L'année égyptienne commençait au lever de Sirius (Sothis) voisin du Cancer».

[243] Sur les confusions qui s'ensuivirent, cf. Bouché-Leclercq, *loc. cit.*; sur le «thème» du Monde, cf. encore Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 185-187. Le *dies natalis* du Monde joue un rôle capital dans la domiciliation des planètes, cf. *infra* p. 451. Firmicus Maternus (*Math.* 3, 1, 17-18) rapporte la même explication que Macrobe, quant au choix du Bélier comme signe initial.

[244] Sur les «centres», cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 257-259, 270-274; sur l'inexactitude de ce «thème» du Monde, cf. la p. 261; sur la suprématie du *MC* (*Medium Caeli* = μεσουράνημα) sur l'Horoscope, cf. spécialement la p. 271: il y a toujours eu un flottement, «Ptolémée tenant pour le *MC* et Dorothée de Sidon maintenant la prérogative de l'Horoscope. . . »; Macrobe suit la thèse de Ptolémée; chez les Latins, Manilius opte pour le *MC* (*Astr.* 2, 810) et Firmicus Maternus hésite (*Math.* 3, 1, 18).

titre jour de la Nativité du Monde, le Bélier se trouvait au milieu du ciel, et parce que le milieu du ciel est le sommet de la voûte du Monde, le Bélier fut considéré comme le premier parmi les signes, lui qui apparut comme la tête du Monde dès que la lumière fut» [245].

Bien entendu cette explication a dû être inventée après coup pour concilier le système égyptien et le système (chaldéen?) qui faisait commencer l'année à l'équinoxe de printemps: la position du Bélier donnée ici par Macrobe (suivant l'astrologie classique) est celle qu'il occupait au temps d'Hipparque, c'est à dire le degré zéro du Bélier coïncidant avec le point vernal [246]. Si «Egyptiens» il y a, il ne peut s'agir que de mauvais astronomes alexandrins... En fait l'expérience racontée par Macrobe est indépendante du thème du Monde dont il emprunte la description aux astrologues comme le prouve la domiciliation des planètes qui vient immédiatement à la suite. On peut hasarder une hypothèse sur l'invention de cette anecdote: la *Didascalie de Leptine* rapporte la même expérience limitée au premier signe qui apparaît à l'horizon [247]; à l'équinoxe, cette méthode est presqu'acceptable pour le premier signe; généralisée aux autres signes, elle devient inacceptable; c'est néanmoins une telle généralisation qui a pu être à l'origine de l'expérience que Macrobe attribue aux anciens Egyptiens. Ce qu'il y a de vrai encore dans l'anecdote racontée par Macrobe, c'est que les «Egyptiens» astrologues ont eu longtemps de la répugnance à tenir compte de l'obliquité du Zodiaque dans le calcul des ascensions droites des signes [248].

---

[245] *In Somn.* 1, 21, 23: ...*Aiunt enim incipiente die illo qui primus omnium luxit, id est quo in hunc fulgorem caelum et elementa purgata sunt, qui ideo mundi natalis jure vocitatur, Arietem in medio caelo fuisse, et quia medium caelum quasi mundi vertex est, Arietem propterea primum inter omnes habitum, qui ut mundi caput in exordio lucis apparuit.*

[246] Les anciens Egyptiens n'ayant pas de division rigoureuse du Zodiaque, il serait vain de chercher où commençait le Bélier sous les Pharaons: en gros, le point vernal change de signe tous les 2200 ans; mais au temps de Macrobe, cinq siècles et demi après Hipparque, le point vernal était arrivé au degré 23 du Poisson (exactement à 7° 39′ de son emplacement au temps d'Hipparque).

[247] *Trad.* Tannery dans *Recherches*... p. 290-291; § 37: «... Au coucher du soleil, les astres ne paraissent pas aussitôt, mais seulement quand le soleil est descendu au-dessous de l'horizon d'un demi-signe, alors on voit les astres. Cela fait une demi-heure. — *Preuve*: Au coucher du soleil, laisse couler l'eau de la clepsydre dans un vase jusqu'à ce que les astres se lèvent; immédiatement après, fais couler à nouveau la même eau tout entière, de la même façon, les astres étant levés: en même temps que l'eau finira le signe entier.» Bouché-Leclercq a tort de railler (*op. cit.* p. 260).

b) *Les domiciles des planètes*

Les mêmes Egyptiens, ajoute Macrobe, «expliquent aussi pourquoi ces douze signes eux-mêmes furent attribués à la puissance des diverses divinités. Ils disent en effet qu'à la naissance même du monde (*genitura mundi*) le Bélier occupait comme nous l'avons dit le milieu du ciel, à l'heure précise de la naissance, et le Cancer portait alors la Lune; après lui le Soleil se levait avec le Lion, la Vierge avec Mercure, la Balance avec Vénus, Mars était dans le Scorpion, Jupiter occupait le Sagittaire et Saturne errait dans le Capricorne: ainsi est-il arrivé que chacun des astres fut déclaré maître des signes dans lesquels, croit-on, il se trouvait à l'heure où naissait le Monde. . . » [249]. Au Soleil et à la Lune les «Anciens» n'attribuèrent qu'un seul signe, tandis que les autres planètes se virent accorder un second domicile. Macrobe n'explique pas pourquoi le domicile des cinq planètes fut doublé et non celui du

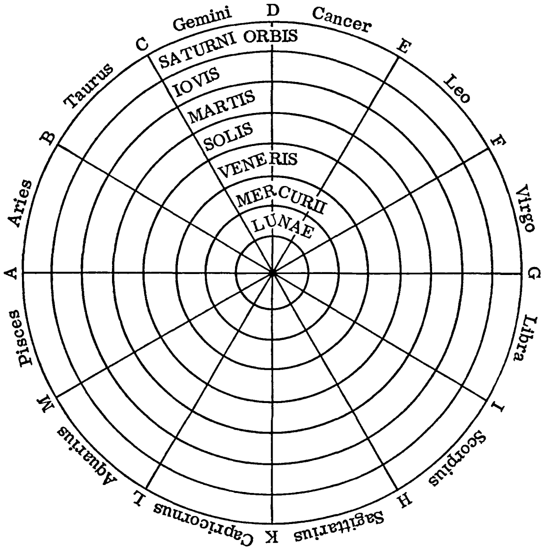
---

[248] Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 262-265: «Il s'agit. . . de convertir les degrés d'ascension oblique (Zodiaque) en degrés d'ascension droite (Equateur)». Firmicus Maternus lui-même ne comprend pas où est la difficulté. Sur la difficulté du calcul des ascensions droites à partir d'ascensions obliques quand la trigonométrie n'existait pas, cf. Tannery, *Recherches*. . . p. 39-42 (à propos de la solution encore grossière proposée par Hypsiclès). On ne peut évidemment attendre de Macrobe qui n'entend presque rien en géométrie qu'il ait des lumières en trigonométrie; mais le problème des ascensions (ἀναφοραὶ) était connu des astrologues grecs; Macrobe l'ignore totalement.

[249] *In Somn.* 1, 21, 24-25: . . . *cur haec ipsa duodecim signa adsignata sint diversorum numinum potestati. Aiunt enim in hac ipsa genitura mundi, Ariete ut diximus medium caeli tenente, horam fuisse mundi nascentis, Cancro gestante tunc lunam. Post hunc sol cum Leone oriebatur, cum Mercurio Virgo, Libra cum Venere, Mars erat in Scorpio, Sagittarium Juppiter obtinebat, in Capricorno Saturnus meabat. Sic factum est ut singuli eorum signorum domini esse dicantur, in quibus, cum mundus nasceretur, fuisse creduntur.* On remarque dans ce passage l'abondance de termes techniques d'astrologie (*genitura mundi, domini*, etc. . .).

Soleil et de la Lune[250]. Cette domiciliation des planètes est tout à fait classique et s'est imposée à presque tous les astrologues[251].

En revanche sa justification par le thème du monde faisait quelque difficulté; «l'origine égyptienne se trahit à première vue par le jour et l'heure qui y sont marqués comme sur un cadran»[252]; mais la pensée grecque depuis Aristote répugnait à l'idée que le monde ait eu un commencement. Un astrologue comme Firmicus Maternus refuse de lier la domiciliation des planètes et la naissance du Monde à l'instar de Ptolémée lui-même[253]. Or Macrobe, qui



---

[250] La raison évidente était qu'il y a douze domiciles (2 × 5 + 2) pour 7 planètes. Mais les astrologues avaient multiplié là-dessus les explications savantes, ce que raille Bouché-Leclercq (*op. cit.* p. 185-189).

[251] Une combinaison différente rapportée par Manilius (*Astr.* 2, 433-452) n'a pas eu de succès; cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 182 sq.

[252] Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 185-186: en effet, l'heure correspond au lever de Sirius (Sothis) coïncidant avec la deuxième moitié du Cancer.

[253] Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 186-187: «Firmicus n'a pas l'air de se douter qu'il y ait un rapport quelconque entre le thème du monde et l'ordonnance des domiciles. . . ». Je crois plutôt qu'il rejette ce rapport, puisqu'il affirme ailleurs que le thème est artificiel (comme le cite Bouché-Leclercq lui-même), le monde n'ayant pas de commencement. Sur la justification apportée par Ptolémée dans son *Tétrabible*, cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 187-190. Porphyre donne cette domiciliation (*De Antro*, 22) et fait allusion

n'accepte évidemment pas que le Monde ait eu un commencement lorsqu'il aborde le problème de son éternité [254], ne fait aucune difficulté pour adopter ici cette belle et poétique explication. Il remarque même avec satisfaction que ce «thème» du Monde s'accorde avec l'ordre platonicien des sphères, ordre qu'il a lui-même qualifié d'égyptien [255], tout en affirmant qu'une telle disposition est suffisamment justifiée par la raison donnée plus haut et n'a pas besoin du «parrainage (*patrocinio*) de cette explication» [256]. La confirmation apportée par les Egyptiens n'est à ses yeux que l'illustration d'une vérité bien établie. Mais la désinvolture avec laquelle il évoque les origines de l'ordre astrologique a de quoi étonner: «il faut faire attention ici que dans la naissance du Monde la Providence elle-même, ou le génie des Anciens, ont attribué aux planètes le même ordre que Platon» [257]: il paraît difficile d'attribuer au génie des Anciens, si puissant qu'il fût, la disposition du Monde à sa naissance! Tout au plus peut-on lui reconnaître l'invention d'une domiciliation purement conventionnelle et fictive. Cette désinvolture apparente s'explique tout naturellement si l'on admet que l'auteur du *Commentaire* n'attache pas du tout la même valeur aux données astrologiques et aux réalités astronomiques: les premières relèvent du mythe [258] et ne servent qu'à illustrer occasionnellement les secondes. Elles peuvent impunément présenter des éléments purement imaginaires et sans équivalent dans la réalité; la naissance du Monde en est un; voilà pourquoi Macrobe l'accepte ici sans difficulté alors que des astrologues fanatiques comme Firmicus Maternus ou Ptolémée ne peuvent y souscrire. Nous

---

à la «géniture» du monde selon les Egyptiens, mais il ne lie pas les deux choses: le rapprochement opéré par Mras (*art. cit.* p. 264) n'est donc pas significatif.

[254] Cf. *infra* p. 630 sq.

[255] Cf. *supra* p. 421-422. Cet ordre est bel et bien égyptien (Lune, Soleil, Mercure, Vénus), Platon plaçant Vénus avant Mercure.

[256] *In Somn.* 1, 21, 27: . . . *Sed sine hujus tamen rationis patrocinio abunde Platonicum ordinem prior ratio* (*sc.*: 1, 19, 7-9) *commendat.* Ptolémée (*Tétrabible*, 1, 18) admire aussi cette correspondance, oubliant que, comme astronome, il adopte l'ordre chaldéen! Cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 189, n. 1.

[257] *In Somn.* 1, 21, 27: *Notandum hoc loco quod in genitura mundi vel ipsa verum providentia, vel vetustatis ingenium hunc stellis ordinem dedit quem Plato adsignavit earum. . .*

[258] Du mythe faux derrière lequel se cache une vérité: cf. supra p. 159.

commençons à percevoir que Macrobe, lui, est loin d'être un partisan farouche de l'astrologie.

Il n'est pas davantage un expert: à propos du Zodiaque, il ne touche pas un mot des décans, système dont l'origine égyptienne est évidente et qui prolonge naturellement la dodécatémorie du Zodiaque; pas un mot non plus de l'«exaltation» ou de la «dépression» des planètes qui déterminent pour une grande part leur influence [259]. Il s'en tient aux aspects élémentaires de l'astrologie: le Zodiaque, la domiciliation des planètes dans les Signes et leur «puissance propre» que nous allons étudier maintenant.

c) *La «puissance» propre des planètes*

Décrivant à son petit-fils les astres errants dans l'ordre où ils apparaissent du haut du ciel, le grand Scipion nomme d'abord Saturne: «puis, dit-il, c'est l'éclat formidable et salutaire aux hommes de celui qu'on dit appartenir à Jupiter; ensuite, rougeoyant et redoutable à la Terre, c'est celui de l'astre que vous nommez martien» [260]. De ces deux planètes seules, Cicéron évoque les qualités, bienfaisante et malfaisante; le caractère astrologique de ces considérations saute aux yeux: Mars est (avec Saturne) la planète malfaisante, tandis que Jupiter est la plus favorable aux hommes. Pour expliquer le sens des épithètes, Macrobe recourt aux *Harmoniques* de Ptolémée: Porphyre avait composé un *Commentaire* à ces *Harmoniques*; malheureusement nous n'en avons conservé que la partie qui va jusqu'au livre II, 7, alors que la citation de Macrobe concerne le livre III, 16. Il est cependant vraisemblable que c'est à travers Porphyre qu'il connaît Ptolémée, comme c'est par Porphyre encore qu'il a eu son attention attirée sur le traité *Si faciunt astra* de Plotin, qu'il cite immédiatement à la suite [261].

---

[259] Sur les *décans*, cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 215 sq.; sur les *exaltations* et *dépressions*, *ibid.* p. 192 sq.

[260] *Somn. Scip.* 4, 17 (*trad.* Boyancé): *deinde est hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor qui dicitur Jovis, tum rutilus horribilisque terris quem Martium dicitis. . .*

[261] *In Somn.* 1, 19, 20: *Causam siquis forte altius quaerat unde divinis malivolentia, ut stella malefica esse dicatur — sicut de Martis et Saturni stellis existimatur — aut cur notabilior benignitas Jovis et Veneris inter genethlialogos habeatur cum sit divinorum una natura, in medium proferam rationem, apud unum omnino quod sciam lectam. Nam Ptolemaeus in libris*

Après avoir rappelé qu'il existe des «nombres privilégiés» — des proportions — qui seuls permettent la *jugabilis competentia* des éléments (nous retrouvons ici les fameuses proportions harmoniques [262]), que le Soleil est le principe de la faculté de sentir et la Lune celui des fonctions végétatives, il constate que Vénus et Jupiter ont des rapports numériques privilégiés avec les deux luminaires, Jupiter avec le Soleil surtout, et Vénus avec la Lune, et que pour cette raison on les tient pour bienfaisants (*benefica credatur*) l'un et l'autre, chacun à sa manière. Mars et Saturne, eux, n'ont aucune *competentia* avec le Soleil et la Lune, mais une vague et lointaine relation. Toutefois Macrobe répugne à leur attribuer une influence maléfique: ils sont seulement estimés moins favorables à la vie humaine, parce qu'ils ne sont pas étroitement liés numériquement aux auteurs de la vie; cependant ils peuvent apporter quelquefois richesse et gloire aux hommes [263]. Il faut remarquer que cet exposé d'astrologie mathématique est ponctué d'expressions comme *credatur, aestimantur*: l'auteur du *Commentaire* avance toutes ces explications comme de simples *opinions* et non comme des *vérités*. Nous vérifions ici ce que nous soupçonnions plus haut: l'astrologie est une science conjecturale qui s'apparente plutôt au mythe. Nous arrivons donc au problème fondamental: que pense Macrobe de l'astrologie comme science divinatoire? La citation de Plotin II, 3 va nous fournir la clef de sa position.

d) *Macrobe et la croyance astrologique*

Le titre donné par Porphyre à l'*Ennéade* 2, 3: Περὶ τοῦ εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα est traduit très exactement par Macrobe: *Si faciunt*

---

tribus quos De Harmonia composuit patefecit causam, quam breviter explicabo. Sur les *Harmoniques* de Ptolémée, cf. l'*éd.* Düring, Göteborg, 1932. Cf. Mras, *art. cit.* p. 262; Courcelle, *L.G.* p. 3. Macrobe peut avoir lu directement le traité 2, 3 de Plotin, comme le pense le P. Henry (*Plotin et l'Occident,* p. 187), mais il y a bien des chances pour que ce soit Porphyre qui le lui ait indiqué en rapprochant sur ce sujet Ptolémée et Plotin.

[262] Cf. *supra* p. 335 sq.

[263] *In Somn.* 1, 19, 21-26, et notamment (26): ... *ipsi nonnumquam opes vel claritatem hominibus praestare credantur...* Il s'agit d'une analyse mathématique des «aspects», l'aspect quadrat ou l'opposition ($\frac{1}{2}$ ou $\frac{1}{4}$ de circonférence étant évidemment non harmoniques); cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.* p. 109.

astra. Plotin y montre comment les astres n'ont par eux-mêmes aucune action sur notre destinée, mais sont les *signes* qui permettent de prévoir l'avenir, commandé par la conspiration universelle des éléments, et non par la volonté individuelle de certains d'entre eux [264]. Macrobe résume très clairement l'idée essentielle du traité: «En effet, Plotin, dans le livre intitulé *Si les astres ont quelque effet* déclare que rien n'arrive aux hommes par la force ou la puissance de ceux-ci, mais que les décisions que le Destin a prises à l'égard de chacun d'eux se révèlent par les mouvements directs, les stations et les mouvements rétrogrades de ces sept planètes, comme les oiseaux, en volant ou en s'arrêtant, par les mouvements de leurs ailes et par leurs cris, annoncent des événements futurs qu'ils ignorent. Ainsi on pourra dire à juste titre que tel astre est salutaire, tel autre terrible, puisque par l'un sont signifiés des événements heureux, par l'autre des ennuis» [265]. Le P. Henry estime que Macrobe «fait preuve de plus d'initiative encore» (sous-entendu: que pour le *Traité du suicide*) en résumant «l'idée maîtresse d'un traité de Plotin sans nous laisser savoir au juste quel passage l'a inspiré» [266]. L'argument est à double tranchant: le «résumé» pourrait être tiré du *Commentaire* de Porphyre aux *Harmoniques*, mais les expressions traduites exactement du texte grec montreraient en tout cas que Macrobe a eu connaissance, soit directement, soit grâce à Porphyre, du texte même de Plotin.

Il faut remarquer cependant que l'optique de Macrobe est

---

[264] Bréhier, *Introd.* à l'*éd.* de Plotin, Belles Lettres, 2, p. 24-27.

[265]

In Somn. 1, 19, 27:	Plotin, *Enn.* 2, 3:
Et Plotinus quidem in libro qui inscribitur, si faciunt astra, pronuntiat nihil vi vel potestate eorum hominibus evenire, sed ea quae decreti necessitas in singulos sancit, ita per eorum sep-	10, 1-2. Εἰ δ' οὕτω, τὰς σημασίας καὶ νῦν δοτέον· τὰς δὲ ποιήσεις οὐ πάντως οὐδὲ τοῖς ὅλοις αὐτῶν. . .
tem transitum stationem recessumve monstrari, ut aves seu praetervolando seu stando futura pennis vel voce significant nescientes. Sic quoque tamen jure vocabitur hic salutaris, ille terribilis, cum per hunc prospera, per illum significentur incommoda.	3, 27-28 . . . οὐδὲ ὅλως τὸ ἔργον πρὸς ἡμᾶς, εἰ ὥσπερ ὄρνισι κατὰ συμβεβηκὸς τὸ σημαίνειν.

[266] P. Henry, *Plotin et l'Occident*, p. 186 et 187, à qui nous empruntons les parallèles textuels.

différente de celle de Plotin: pour ce dernier, il s'agit avant tout de sauver l'unicité de la volonté divine en la libérant des caprices des astres; en chemin, il montre que l'immutabilité ou l'impassibilité divine des astres ne peuvent s'accorder avec les passions que leur prêtent les astrologues. Macrobe, lui, ne songe pas à la nécessité universelle (bien qu'il l'évoque par l'expression *necessitas decreti*), mais il veut libérer les astres divins d'une puissance maléfique contraire à leur essence, et que les «généthlialogues» attribuent par exemple à Saturne et à Mars [267]. Il sauvegarde ainsi la divinité des astres dans l'hypothèse d'une divination par les astres effective, mais cette divination ne l'intéresse pas spécialement. . . [268].

L'ingénieuse solution de Plotin a séduit Macrobe, car on la retrouve dans la bouche de Prétextat au livre I des *Saturnales*: «Si le Soleil, comme l'ont voulu les Anciens (*ut veteribus placuit*) est *le chef et le directeur des autres corps lumineux* (= *Somn. Scip.* 4, 17) et s'il préside seul à la course des astres errants, si, en revanche, le cours des planètes régit, de sa propre puissance, comme certains l'ont cru (*ut quibus videtur*) l'ordre des choses humaines, ou l'annonce seulement (*significant*) comme l'a voulu Plotin (*ut Plotino constat placuisse*) . . . nous sommes obligés de reconnaître que le Soleil qui gouverne ceux qui gouvernent notre destin est l'auteur de tout ce qui se produit autour de nous» [269]. Pour mettre en évidence la royauté du Soleil auteur de toutes choses, Prétextat montre qu'il gouverne les astres qui nous gouvernent à leur tour: il est évident que dans le système des astrologues son argumentation est beaucoup plus convaincante que dans le système de Plotin (où elle ne l'est guère); cependant s'il évoque ce dernier c'est qu'il ne veut pas laisser planer un doute sur sa position vis à vis de l'astrologie. En effet, les trois autorités citées par lui sont faciles à identifier: 1) les «Anciens», c'est-à-dire Cicéron, la citation du *Songe* étant évidente; 2) «certains», c'est-à-dire la majorité des astrologues; 3) Plotin. Or les opinions de Plotin et de Cicéron ont droit au verbe *placere* qui, chez Macrobe, désigne toujours une opinion juste, alors que les astrologues doivent se contenter d'un *videtur* réservé le plus souvent aux opinions conjecturales. Donc Prétextat — le Prétextat des *Saturnales*, porte-parole de Macrobe — tient l'opinion de Plotin concernant le rôle des astres dans notre destinée pour aussi assurée qu'une vérité astronomique qui fait du soleil le «guide et le modérateur» des planètes [270].

---

[267] Il propose d'ailleurs une solution bien platonicienne; le mal n'est qu'un bien moindre, un défaut de bien.

[268] Cf. aussi P. Duhem, *Le Système du monde*. . . 2, p. 309 sq.: l'auteur souligne bien l'aspect stoïcien de la pensée de Plotin; les néo-platoniciens lui seront par la suite infidèles (*ibid.* p. 324 sq.). Le P. Festugière (*éd.* de Proclus, *In Tim.* 3, 69 = t. 4, p. 94, n. 3) distingue un courant qu'il appelle «optimiste» où les influences des planètes ne sont pas considérées comme nécessairement mauvaises, mais comme une donnée de fait résultant de la φύσις universelle (*ut dicunt physici*, selon Servius, *In Aen.* 11, 51) — et un courant «fataliste et pessimiste», d'origine gnostique, où l'âme dans sa descente emprunte aux astres leurs vices; c'est la doctrine de Macrobe, *In Somn.* 1, 12, 14 (cf. *infra* p. 546 sq.) lorsqu'il suit Numénius. Mais ces deux courants s'entrecroisent chez un même penseur, selon l'aspect sous lequel il envisage la question.

[269] *Sat.* 1, 17, 3: *Si enim sol, ut veteribus placuit, dux et moderator est luminum reliquorum et solus stellis errantibus praestat, ipsarum vero stellarum cursus ordinem rerum humanarum, ut quibusdam videtur, pro potestate disponunt, ut Plotino constat placuisse, significant, necesse est ut solem, qui*

Conclusion

Les connaissances de Macrobe dans le domaine propre à l'astrologie sont assez rudimentaires; il connaît les Signes du Zodiaque et la domiciliation des planètes, mais il ignore tout du calcul des ascensions obliques, calcul pourtant indispensable dès qu'on prétend dresser un thème, c'est à dire recourir aux astres pour prédire l'avenir. Sur le problème de fond — en quel sens peut-on dire que l'avenir est annoncé par le mouvement des astres? — il opte résolument pour la solution plotinienne: les astres n'ont aucun *effet* par eux-mêmes, ils ne sont que les *signes* des événements.

---

moderatur nostra moderantes, omnium quae circa nos geruntur fateamur auctorem.

[270] F. Altheim qui «reconstruit» à partir de l'exposé de Prétextat le traité porphyrien du Soleil (cf. *infra* p. 657 sq.) attribue tout ce passage — à l'exception de la citation de Cicéron — à Porphyre. En fait, l'allusion au texte du *Songe* 4, 17 (passage qui est commenté dans *In Somn.* 1, 19) et le rappel du *Commentaire* semblent indiquer que Macrobe reprend ici lui-même une idée qui lui est chère. On ne peut rien en tirer, selon nous, sur l'antériorité d'un des deux ouvrages par rapport à l'autre: le *Commentaire* peut développer une allusion des *Saturnales*, ou les *Saturnales* résumer un développement du *Commentaire*. Il est en tout cas certain que Macrobe tient à cette opinion de Plotin.

Tout en sauvegardant la possibilité d'une divination par les astres, Macrobe rabaisse cette science au niveau de l'art des augures. Encore son but n'est-il pas de sauver l'astrologie, mais de défendre la divinité des astres, même au cas où l'astrologie serait une vraie science.

La science des « généthlialogues», « Chaldéens» ou « Egyptiens», ne lui apporte que des ornements servant à illustrer des vérités astronomiques ou théologiques. L'abondance des formules du type *credere*, *videri* etc. . . qui, chez lui, affaiblissent les postulats de l'astrologie, ne peut laisser aucun doute: l'astrologie s'exerce dans le domaine du mythe, non de la vraie science. On ne peut cependant aller plus loin, et ranger Macrobe parmi les rares contempteurs de la divination astrale qu'offre la littérature latine après Cicéron [271]. A l'inverse des Pères de l'Eglise, il est seulement indifférent: vraie ou fausse, cette forme de divination ne contredit pas les dogmes reçus par l'auteur du *Commentaire*. Reconnaissons pourtant à ce dernier le mérite d'avoir résisté au flot astrologique qui devait emporter les derniers néo-platoniciens [272].

---

[271] Bouché-Leclercq, *op. cit.* c. XVI: *L'astrologie dans le Monde romain*, p. 543 sq.

[272] Cf. encore Duhem, *Le Système du Monde*. . . 2, p. 324 sq.; le bon sens de Macrobe est estimable, quand on voit un Proclus, esprit d'envergure pourtant, rejeter la précession des équinoxes parce que les Chaldéens l'ignoraient. . . Proclus, *In Tim.* Diehl 3, p. 125, 21-p. 126, 5 = Fest. 4, p. 161-162: . . . (Quant à ceux qui acceptent la précession des équinoxes). . . «il faut leur répondre que ceux qui n'acceptent pas ce mouvement-là des astres fixes s'accordent eux aussi supérieurement avec les phénomènes, puisqu'ils ont publié des canons des mouvements planétaires *et se sont appliqués à la généthlialogie sans avoir nullement besoin d'assumer ce mouvement* à leur aide pour produire ces canons ou pour découvrir les nativités. Tels ont été principalement, dirais-je, les Chaldéens, dont les observations ont embrassé des périodes cosmiques totales et dont les prédictions d'évènements tant privés que publics se sont révélées irréfutables. . . » et cette conclusion étonnante: «. . . Quand donc les Chaldéens témoignent en faveur des doctrines des Anciens sur le mouvement des astres fixes, *que nous faut-il prendre à témoin des recherches fondées sur un petit nombre d'observations*, sans nous être non plus rendu compte qu'il est possible *de produire des conclusions vraies à partir de données fausses* et qu'il ne faut pas tenir l'accord de la conclusion *avec les phénomènes comme preuve suffisante de la vérité des données de base* ?» Bouché-Leclercq a tort de se fonder sur des renseignements épars puisés dans le *Commentaire* pour faire ressortir l'incohérence des astrologues: Macrobe n'est pas un astrologue. . .

5. LA TERRE AU CENTRE DU MONDE; L'ORDRE DES ÉLÉMENTS

Commentant les propos de Scipion — au-dessus de la lune tout est immortel, tout est caduc au-dessous (à l'exception des âmes); la terre est immobile et occupe le centre de la sphère céleste [273] — Macrobe rappelle au dernier chapitre du livre I les dogmes fondamentaux que la physique aristotélicienne avait largement popularisés. Il ne s'attarde pas sur la division classique entre mondes lunaire et sublunaire dont il a déjà débattu à propos de la destinée des âmes [274]; il précise cependant avec soin que les âmes ne naissent pas ici-bas, même si, comme le dit Cicéron, «elles ont été données aux hommes ici-bas par un don des dieux». Dans le monde sublunaire, elles ne sont que de passage et retournent au ciel, leur lieu d'origine, conformément à ce qu'il appelle d'une jolie formule «la loi de l'hospitalité temporaire» [275]. Il admet, comme allant de soi, la classique répartition des éléments de haut en bas: l'éther, l'air, l'eau et la terre (le feu étant une émanation sur terre du feu céleste); il est naturel que les plus lourds se retrouvent au plus bas, c'est-à-dire au plus près du centre du monde, la terre [276], le poids des éléments étant responsable de la sphéricité de la terre, selon une doctrine largement répandue dans l'antiquité [277]. En revanche, il s'attache plus longuement à la position de la terre au centre du Monde.

La terre, centre du Monde

«En effet, cette sphère qui est la neuvième et concentrique aux autres ne se meut pas, elle est la plus basse de toutes, et vers elle tout corps pesant se dirige sous l'effet de son mouvement (*Somn. Scip.*). Elles sont vraiment indissolubles, les causes qui sont enchaînées les unes aux autres par des liens réciproques et qui, l'une créant l'autre et chacune naissant de l'autre, ne sont jamais séparées des enchaînements d'une association naturelle. Tels sont les liens par lesquels la Nature a enchaîné la terre. En effet, toutes les choses sont emportées vers elle, parce qu'elle est immobile au centre du Monde; or elle est immobile parce qu'elle est la plus basse des sphères et elle ne pouvait pas ne pas être la plus basse, celle vers qui toutes choses sont emportées» [278].

---

[273] *Somn. Scip.* 4, 17: *Infra autem jam nihil est nisi mortale et caducum praeter animos munere deorum hominum generi datos, supra lunam sunt aeterna omnia. Nam ea quae est media et nona, tellus, neque movetur et infima est, et in eam feruntur omnia nutu suo pondera.*

[274] *In Somn.* 1, 11, 6 sq.; cf. *infra* p. 541 sq. Ce partage du monde (Aristote, *De Caelo,* 1, 3) a été vulgarisé par le *De Mundo* du Ps. Aristote.

[275] *In Somn.* 1, 21, 34: . . . *lege temporalis hospitalitatis hic exsulat. . .*

[276] *Ibid.* 1, 22, 5-7; il retient l'étymologie de Varron, *terra a terere* (*Ling. Lat.* 5, 21), ce qui révèle une source latine (d'une grande banalité).

[277] Aetius, *Placita,* 3, 15, 7, Diehl p. 380; Platon, *Phaed.* 108E-109A; Aristote, *De Caelo,* 2, 13, 295B; Martianus Capella, 6, 599.

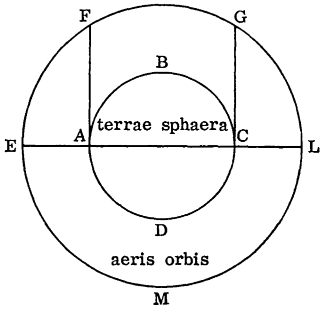
Cette merveilleuse connexion entre les trois affirmations de Cicéron donne à Macrobe l'occasion, comme le dit Stahl, «du plus bel exemple de cercle vicieux qu'on puisse espérer» [279]. Au vrai le raisonnement est moins «circulaire» qu'il ne paraît; chaque point pris séparément fait ensuite l'objet d'une démonstration particulière: le centre d'une sphère doit être immobile, parce qu'un cercle ne peut tourner qu'autour d'un repère fixe [280]; dans une sphère, le «bas», c'est le centre; de cette dernière assertion, l'auteur du *Commentaire* apporte une preuve par l'absurde assez étonnante: si le «bas» n'était pas le centre, la pluie tomberait dans le ciel, «ce qui passe les limites de la bouffonnerie la plus vulgaire» [281]. Au

---

[278] *In Somn.* I, 22, 1-2: «*Nam ea quae est media et nona, tellus, inquit, neque movetur et infima est et in eam feruntur omnia nutu suo pondera.*» *Illae vere insolubiles causae sunt, quae mutuis in vicem nexibus vinciuntur, et dum altera alteram facit ac vicissim de se nascuntur, numquam a naturalis societatis amplexibus separantur. Talia sunt vincula quibus terram natura constrinxit. Nam ideo in eam feruntur omnia quia ut media non movetur, ideo autem non movetur quia infima est, nec poterat infima non esse in quam omnia feruntur.*

[279] *Roman Science*, p. 163: «. . . (Macrobius) proceeds to give as fine an exemple of circular reasoning as one could hope to find. . . »

[280] *In Somn.* I, 22, 3: . . . *Est enim centron, in sphaera autem solum centron diximus non moveri, quia necesse est ut circa aliquid immobile sphaera moveatur.* Cf. Théon de Smyrne, Hiller p. 149: on retrouve chez lui pêle-mêle les arguments de Macrobe; la source en est Adraste (Calcidius, 76).



reste, la plupart de ces arguments remontent à Aristote et à ses commentateurs[282]. Prenons simplement la démonstration de l'immobilité de la terre résultant de la pression de l'air qui l'entoure[283]: l'argument est rapporté par Aristote qui le prête à Démocrite, Anaximène et Anaxagore, mais le rejette pour sa part; Platon le mentionnait sans l'adopter non plus. On perd ensuite sa trace pour le retrouver chez Martianus Capella et Macrobe qui le prennent à leur compte, preuve que les commentateurs d'Aristote ont fini un jour par le recevoir, contre l'opinion du Maître[284].

En fait, Macrobe se donne beaucoup de mal pour démontrer des postulats admis par la majorité des Anciens, savants ou non; que la terre est au centre de la sphère du monde et qu'elle est immobile, c'est ce qu'affirment par exemple les troisième et cinquième postulats de Ptolémée[285]. Seuls les Epicuriens rejetaient encore cette conception géocentrique d'un univers sphérique. Macrobe ne semble même pas se douter que sa critique ne peut plus atteindre que les disciples d'Epicure[286]. On peut se demander cependant si, en passant, il ne décoche pas un trait contre les chrétiens, lorsqu'il traite de bouffonne l'hypothèse d'une pluie qui se perdrait sur la

---

[281] Un beau schéma soigneusement analysé accompagne cette démonstration enfantine (qui vise sans doute les Epicuriens).
Cf. aussi Martianus Capella 6, 600, qui nous épargne cependant la démonstration par l'absurde.

[282] P. Duhem, *Le Système du Monde*, 1, p. 215 sq. et p. 471 sq. D'Adraste à Simplicius en passant par Thémistius, ces arguments constituent le fond de la physique aristotélicienne courante.

[283] *In Somn.* 1, 22, 7: *Hanc spissus aer et terreno frigori propior quam solis calori stupore spiraminis densioris undiqueversum fulcit et continet, nec in recessum aut accessum moveri eam patitur vel vis circumvallantis et ex omni parte vigore simili librantis aurae vel ipsa sphaeralis extremitas. Quae si paululum a medio deviaverit, fit cuicumque vertici propior et imum relinquit, quod ideo in solo medio est quia ipsa sola pars a quovis sphaerae vertice pari spatio recedit.* Démocrite, Anaximène et Anaxagore supposent que la terre est un disque plat.

[284] Aristote, *De Caelo*, 2, 13, 295b: Aetius, *Plac.* 3, 15, 7; Platon, *Phaed.* 108e-109e. Martianus Capella (6, 599) admet l'argument parmi les explications possibles: on sait que les Anciens n'hésitaient pas, en physique, à accumuler les hypothèses pour justifier un même fait.

[285] P. Tannery, *Recherches*. . . p. 88; les 2e et 5e postulats sont énoncés plus haut par Macrobe (aux chapitres 1, 15 et 1, 16).

[286] La *scurrilitas* qu'il prête à ses adversaires imaginaires (1, 22, 10) rappelle les sarcasmes dont il couvre Colotès (cf. *supra* p. 160).

sphère céleste; chrétiens et païens avaient rivalisé d'arguments absurdes pour soutenir ou nier l'existence d'eaux sur l'extérieur de la voûte céleste, fondée sur une interprétation littérale d'un verset de la *Genèse*[287]. Saint Ambroise avait cru devoir répondre aux objections des païens, ce qui prouve qu'elles étaient encore bien vivantes de son temps[288]. Or l'argument de Macrobe, dénué de valeur contre les Epicuriens qui n'admettent pas un monde sphérique, se présente, par ricochet, comme une critique acerbe de tous ceux qui croient à la présence d'eaux dans le ciel. Toutefois, il convient de se montrer prudent, car, la théorie des eaux célestes n'étant pas mentionnée, l'allusion n'est que possible.

Au total, ce chapitre n'apporte pas une contribution importante à l'astronomie du *Commentaire*; il fournit simplement à son auteur l'occasion de rappeler la structure fondamentale de l'Univers que supposent sa physique, sa cosmologie et sa théologie: une terre immobile, centre du Monde, entourée d'une série de sphères concentriques s'étendant de la lune aux fixes; au-dessous de la lune s'étend le monde du changement et de la mort, au-dessus, le monde impérissable de la lumière éthérée. La petitesse de cette terre que les astronomes tiennent pour un point au regard des cercles de la sphère[289] servira d'argument pour mépriser, avec Cicéron, la gloire humaine et pour montrer comment la vraie vie de l'âme n'est pas ici-bas, mais dans la sphère céleste, domaine de l'immortalité.

---

[287] P. Duhem, *Le Système du Monde*, 2, p. 487-494.

[288] Ambroise, *In Hex.* 2, 3, 9 et 11.

[289] *In Somn.* 1, 16, 11: . . . *cum. . . terra vero ad circum solis punctum sit quod pars esse non possit*; *Ibid.* 2, 5, 10: . . . *hujus igitur ad caelum brevitas, cui punctum est. . .*; *ibid.* 2, 9, 9: . . . *cum ad caelum terra signum sit quod dividi non possit in partes. . .*; sous cette deuxième forme (la terre n'est qu'un point par rapport au ciel), l'affirmation de Macrobe énonce le 4e postulat de Ptolémée (P. Tannery, *Recherches. . .* p. 88); sous sa première forme (la terre n'est qu'un point par rapport au cercle du soleil), elle est beaucoup moins convaincante encore que fréquemment reçue dans l'Antiquité (Théon de Smyrne, Hiller p. 120, 128; Cléomède, 1, 5, 6; Calcidius, 59, 64; Martianus Capella, 6, 584); si l'on accepte la propre hypothèse de Macrobe, que le rayon de l'orbite solaire est égal à 120 rayons terrestres, c'est une approximation grossière; Aristarque admettait, pour simplifier les calculs, que la terre se comportait comme un point à l'égard de l'orbite lunaire, mais les astronomes anciens durent renoncer à cette simplification (P. Duhem, *Le Système du Monde*, 2, p. 26 sq.) et ne retinrent que le postulat de Ptolémée (cf. *supra* p. 395 sq. et 400 sq.).

6. LA TERRE: GÉOGRAPHIE MATHÉMATIQUE

Quatre chapitres du livre II touchent à la géographie: l'auteur du *Commentaire* y traite des cinq zones de la terre (II, 5), des dimensions de ses parties habitées ou inhabitées (II, 6), de la correspondance entre les zones célestes et les zones terrestres (II, 7) et enfin de la façon dont le fleuve Océan divise notre globe en quatre parties qui ne peuvent communiquer entre elles (II, 9); un bref chapitre (II, 8) élucide quelques difficultés d'un passage de Virgile en démontrant que la géographie du poète de Mantoue s'accorde malgré les apparences avec celle de Cicéron. Cet exposé, annoncé à la fin du livre I [290], prend place après les explications musicales, parce que Macrobe suit l'ordre du texte cicéronien: pour rendre évidente à son petit-fils la vanité de la gloire humaine, le grand Scipion lui montre la petitesse de la partie habitée de la terre, qui n'est elle-même qu'un point par rapport à l'univers [291]. Cicéron en profitait pour donner un rapide aperçu de la géographie de la terre: une lettre à Atticus nous apprend que le grand orateur avait eu l'intention de produire un véritable traité de géographie, mais qu'il avait beaucoup de mal à comprendre l'ouvrage de Sérapion dont il comptait s'inspirer [292]. Comme la géographie de Cicéron remontait à Cratès de Mallos à travers Sérapion et Posidonius, Macrobe n'a aucun mal à concilier sa propre doctrine, inspirée du même Cratès, avec celle du *Songe de Scipion* [293].

Caractéristiques de la géographie de Macrobe

Le petit traité de géographie générale que constituent les chapitres 5 à 8 du livre II a connu un énorme succès au Moyen-Age; la clarté de l'exposé (obtenue, comme souvent, au prix de quelques simplifications) est pour une grande part responsable de cet engouement [294]. La seule lecture du sommaire de son contenu suffit à faire apparaître que les goûts de l'auteur du *Commentaire* le portent moins vers la géographie descriptive telle que la concevait Strabon, que vers une géographie théorique, que Stahl nomme très justement la «géographie mathématique» [295]. Tout à fait caractéristiques, à ce point de vue, sont les chapitres 6 et 7 où, au moyen de schémas, Macrobe expose comment les zones du ciel se projettent sur la terre et en déterminent de manière rigoureuse les zones climatiques: le climat des régions que nous ne pouvons connaître est ainsi défini par la force du seul raisonnement mathématique. En revanche sa carte du monde (habité et connu, le nôtre) est très insuffisante et on peut regretter qu'elle ait eu tant de popularité au Moyen-Age [296].

---

[290] *In Somn.* 1, 22, 13: ... *Sed hic inhibita continuatione tractatus ad secundi commentarii volumen disputationem sequentium reservemus.*

[291] *Somn. Scip.* 6, 1-4; un deuxième argument, la petitesse de la durée de la vie humaine au regard de la grande année (*Ibid.* 7, 1-5) fait l'objet des chapitres 10 et 11 (cf. *infra* p. 629).

[292] *Ad Att.* 2, 4 et 2, 6; sur la «tentation» géographique de Cicéron, cf. W. H. Stahl, *Roman Science*, p. 77-78.

[293] Juste remarque de Stahl (*op. cit.* p. 164). Cratès de Mallos, premier bibliothécaire de Pergame (*floruit* vers 160 av. J.C.) était venu en ambassade à Rome; sa géographie avait été largement popularisée dans les manuels; elle était malheureusement en retard sur celle d'Hipparque: cf. Stahl, *Ibid.* p. 40-41.

Cratès de Mallos était de ceux qui, voyant en Homère un puits de science, s'étaient efforcés de retrouver dans ses poèmes l'essentiel de leur propre doctrine géographique; cette exégèse homérique avait évidemment tout pour plaire aux néo-platoniciens (évoquons seulement ici l'exégèse de la description de l'Antre des Nymphes donnée par Porphyre). Macrobe applique le même traitement à son poète latin préféré, Virgile [297]. Nous nous attacherons seulement à quelques aspects significatifs de la doctrine géographique du *Commentaire.*

---

[294] *Ibid.* p. 164: «His geographical section (s.c., 5-9) is very brief, yet is the clearest and fullest exposition of the intriguing global conceptions of Crates of Mallos to be found in latin litterature. It was destined to captivate the imagination of medieval readers and to make Macrobius one of the most influential authorities in the field». Pour une étude plus détaillée de la géographie du *Commentaire*, nous renvoyons à l'ouvrage de Stahl déjà cité, *Roman Science*, p. 164-167, et surtout à la deuxième partie de son article *Astronomy and Geography by Macrobius*, p. 249-258. Nous nous bornerons ici à quelques remarques qui permettront de porter sur la science de Macrobe un jugement équilibré.

[295] *Roman Science* p. 37-41, 47, 49. . .

[296] M. C. Andrews, *The Study and classifications of the Medieval Mappae Mundi*, dans *Archaelogia* 75, 1925, p. 61-76; Macrobe fait communiquer la Caspienne avec l'Océan Indien, erreur commune à beaucoup de bons auteurs il est vrai (Stahl, *Roman Science*, p. 42, 48, 61).

[297] *In Somn.* 2, 8, commentaire des *Georg.* 1, 237-239 et 245. Même s'il utilise des commentaires déjà existants de ces vers virgiliens, comme incitent à le penser les explications correspondantes de Servius, la méthode est significative; en géographie comme en toute science, Virgile est l'équivalent latin d'Homère.

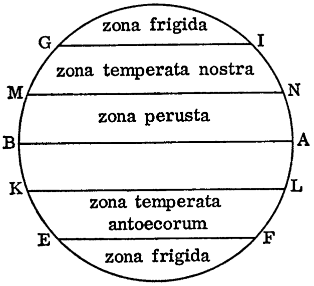
Les zones climatiques

La terre est divisée en cinq zones dont deux seulement sont habitables et enserrent la zone torride située de part et d'autre de l'équateur; elles sont limitées, d'autre part, l'une au nord, l'autre au sud, par des zones glaciales et inhabitables. C'est bien entendu le soleil, dont la proximité ou l'éloignement réchauffe ou refroidit, qui est par sa course oblique responsable de la disposition de ces zones climatiques.

Macrobe insiste beaucoup sur la parfaite symétrie de ces zones, conséquence de la position de la terre au centre de gravité de l'Univers [298]. La mesure des zones se fait en soixantièmes de circonférence, unités employées par Eratosthène et auxquelles Hipparque le premier avait substitué notre actuelle division en 360 degrés [299]; c'est d'ailleurs à la mesure de la terre d'Eratosthène (352 000 stades) que se réfère Macrobe pour délimiter l'étendue de chaque zone, soit 4200 stades pour chaque soixantième (= 6°):

---

[298] *In Somn.* 2, 5, 22: *Eadem ratio nos non permittit ambigere, quin per illam quoque superficiem terrae, quae ad nos habetur inferior, integer zonarum ambitus quae hic temperatae sunt eodem ductu temperatus habeatur...,* conclusion qui résulte de la description du schéma suivant:



[299] *In Somn.* 2, 6, 2: *Omnis terrae orbis, id est circulus qui universum ambitum claudit, cui adscripta sunt ABCD, ab his qui eum ratione dimensi sunt in sexaginta divisus est partes.* La division du cercle en soixantièmes par Eratosthène est attestée chez Strabon (2, 113 et 114). La division en 360° apparaît chez Hypsiclès (vers 180 av. J.C.) mais son usage est imposé principalement par Hipparque: cf. P. Tannery, *Recherches...* p. 46-47, et D. R. Dicks, *The Geographical Fragments of Hipparchus,* edited with an Introduction and Commentary, Londres, 1960, p. 148-149.

zone torride: 33 600 stades (ou 16 800 de part et d'autre de l'équateur) = 24°
zones tempérées: 21 000 stades = 30°
zones glaciales: 25 200 stades = 36°. [300]

Ces données correspondent exactement à celles qu'on trouve chez Géminus [301] et chez Théon de Smyrne (qui les exprime cependant en degrés) [302]. Hipparque agrandit la zone tempérée à 22 000 stades et réduisit la zone glaciale à 24 200 stades [303]. Ainsi Macrobe transmet une doctrine antérieure à celle d'Hipparque, et utilise des mesures plus anciennes (les soixantièmes de circonférence) que celles qu'on trouve chez Théon de Smyrne: il n'a donc pas la même source que ce dernier. La délimitation de la zone torride, il est vrai, ne faisait pas de difficulté; les tropiques (limites atteintes par le soleil dans sa montée vers le nord ou sa descente vers le sud) en fournissaient tout naturellement la mesure, puisqu'on savait depuis Oenopide l'écliptique incliné d'environ 24° sur l'équateur [304]. On n'ignorait pourtant pas que la zone habitée s'étendait plus bas que le tropique, mais cela ne suffit pas à remettre en cause une définition commode. La ville de Syène qu'Eratosthène croyait située juste sous le tropique (et qui avait ainsi servi de point de départ à sa mensuration de la circonférence terrestre) demeure pour Macrobe le point de repère parfait [305]. Il connaît également la position de Meroë à 3800 stades au sud de Syène, et celle du territoire où pousse la cinnamome, 800 stades plus bas [306].

---

[300] *In Somn.* 2, 6, 3-6, avec référence au schéma précédent.

[301] Géminus, *Elementa*. . . 5, 45-46 pour les zones célestes, et 16, 7-8 pour les zones terrestres correspondantes; les mesures d'arcs sont données en soixantièmes et, pour la terre, également en stades.

[302] Théon de Smyrne, Hiller p. 202-203.

[303] Strabon, 2, 1, 13 et 2, 5, 7.

[304] Depuis Aristote (*Meteorol.* 2, 5) selon P. Tannery (*Recherches* p. 135).

[305] *In Somn.* 2, 7, 5. En fait, Syène se trouve à 59,5 km. plus au nord, soit près d'1/2 degré, mais à peu près sur le 24-ème degré, puisque le tropique est à 23° 27′ seulement de l'équateur.

[306] *In Somn.* 2, 8, 3: ces chiffres ne correspondent plus à ceux d'Eratosthène (Strabon, 1, 4, 2) et encore moins à ceux d'Hipparque (Stahl, *ed. ad loc.*); comme Macrobe commente ici un vers de Virgile, sa source (un commentateur virgilien ?) est probablement différente de celle du chapitre précédent.

Le cercle arctique

En revanche, la délimitation de la zone glaciale est plus arbitraire, les Anciens l'ayant fondée sur des observations purement empiriques; c'était la zone où l'on ne connaissait plus de contrées habitées: Aristote, Strabon, Polybe, la faisaient commencer au 54-ème parallèle [307]; cette limite a fini par s'imposer, et c'est elle que nous retrouvons chez Macrobe et chez Géminus. Mais elle ne correspond à aucune donnée astronomique précise; elle diffère du cercle arctique — ou antarctique —, cercle mobile au-delà duquel les étoiles sont perpétuellement invisibles d'un point donné de la terre. Posidonius le premier eut l'idée de définir notre cercle polaire (région où pendant une partie de l'année l'ombre du stylet décrit un cercle entier autour du *gnomon*) [308]. Sur ce point, Macrobe s'écarte donc de Posidonius. Quoiqu'il en soit, cette symétrie par rapport à l'équateur des zones climatiques elles-mêmes délimitées par la projection des zones célestes, est expliquée dans le *Commentaire* avec une grande clarté [309].

L'Océan et les marées

A propos de l'Océan, Macrobe transmet la doctrine de Cratès à laquelle il assurera un succès durable: la terre est enserrée dans les bras du fleuve Océan qui la découpe en quatre parties symétriques par rapport à l'équateur et par rapport à un méridien; ces quatre bras interdisent toute communication entre les quatre zones de terre, elles constituent ainsi des sortes d'îles complètement isolées les unes des autres [310]. Lorsque les bras de ce fleuve se rencontrent, le choc des eaux produit un mouvement de flux et de reflux qui est à l'origine des marées [311].

---

[307] P. Tannery, *Recherches*. . . p. 136-137; chiffre évidemment très bas, le 54^e^ parallèle passe un peu au nord de Londres, La Haye, Magdebourg etc. . . La Mer d'Azov, le Don et le Dniepr, que Macrobe croit hyperboréens (*In Somn.* 2, 7, 20) comme la plupart des géographes anciens, atteignent une latitude très inférieure à 50°. Les explorations de la Bretagne sous Agricola devaient reculer cette limite de plus de 10°; mais la géographie d'Eratosthène nous transmet l'état climatique d'une Europe très froide vers les Ve-IVe siècles av. J.C. (cf. E. Leroy-Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris 1967, p. 98-99).

[308] Ce sont les modernes qui ont confondu ce cercle avec le cercle polaire (fixe) situé à 90° du Tropique du Capricorne; Macrobe emploie les expressions *spatium frigidae* (*zonae*) (2, 6, 5), *circulus septentrionalis* (2, 7, 4), *ambae partes ultimae, id est septentrionalis et australis* (2, 7, 18). Cf. Tannery, *loc. cit.* et Dick, *op. cit.* p. 164-166.

[309] Cf. Stahl, *op. cit.* p. 166.

Cette théorie qui remonte encore à Cratès de Mallos, fait fi de la théorie de Posidonius, déjà esquissée par Eratosthène et Séleucus, liant aux mouvements de la lune et du soleil le flux et le reflux de l'Océan [312]. L'explication de Posidonius se retrouve chez Pline, où elle voisine au demeurant avec de grossières superstitions sur la lune [313]. La doctrine rétrograde de Macrobe sur ce point interviendra encore au Moyen-Age dans la lutte entre partisans et adversaires de l'hypothèse posidonienne. On doit remarquer cependant que les conclusions favorables à l'astrologie tirées par Posidonius de sa théorie des marées l'ont compromise aux yeux des adversaires de l'astrologie. Il n'est pas impossible que le choix de Macrobe s'explique de cette manière. Le rôle de la lune dans le phénomène des marées sera reconnu au Moyen-Age grâce à l'œuvre de l'astrologue arabe Abou-Masar [314]; la théorie de Posidonius n'aura donc pu se débarrasser de la tare originelle qui la liait au fatalisme astral.

Les Antipodes

En développant les conséquences de la répartition symétrique des zones par rapport à l'équateur, l'auteur établit de manière irréfutable, parce que mathématique, l'existence des Antipodes. L'importance du rôle que jouera le *Commentaire* dans les controverses médiévales sur cette question mérite que nous nous y arrêtions.

---

[310] *In Somn.* 2, 9, et en particulier les paragraphes 4-6: . . . *omnem terram quadrifidam dividunt et singulas ut supra diximus habitationis insulas faciunt. Nam inter nos et australes homines means ille per calidam totamque cingens et rursus utriusque regionis extrema sinibus suis ambiens, binas in superiore atque inferiore terrae superficie insulas facit.*

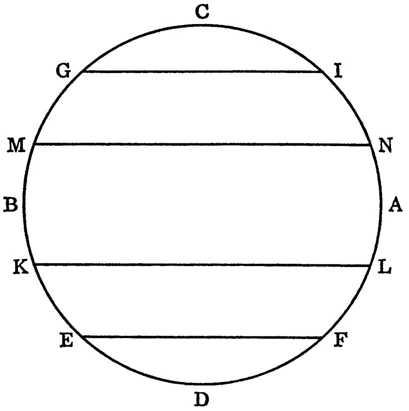
[311] *Ibid.* 2, 9, 3: *Et dum vi summa et impetu immaniore miscentur in vicemque se feriunt, ex ipsa aquarum collisione nascitur illa famosa Oceani accessio pariter et recessio, et ubicumque in nostro mari contingit idem vel in angustis fretis vel in planis forte littoribus, ex ipsis Oceani sinibus quos Oceanum nunc vocamus eveniunt, quia nostrum mare ex illis influit.*

[312] Aetius, *Placita,* 3, 17, 7 Diels p. 383 pour Cratès. Sur la théorie des marées chez Posidonius, cf. W. H. Stahl, *Roman Science* p. 48-49 et P. Duhem, *Le Système du Monde,* 2, p. 274 sq. qui insiste sur le renforcement du dogme astrologique auquel aboutit malheureusement cette belle découverte.

[313] Pline, *N.H.* 2, 212-223.

[314] P. Duhem, *op. cit.* 2, p. 369 sq.; sur l'influence de Macrobe au Moyen-Age, cf. J. K. Wright, *The Geographical Lore in the Time of the Crusades,* New York 1925, p. 192-194.

Tout d'abord, Macrobe rappelle que la terre, placée au centre de l'Univers, «a toutes ses parties situées au-dessous du ciel» [315]. Elle est pressée au nord comme au sud par les deux zones froides, inhabitables «parce que, engourdies sous les glaces, elles ne permettent la vie d'aucun animal ni d'aucune plante» [316]. La zone centrale, quant à elle, «offre un terrain inhabitable aux êtres vivants par l'excès de chaleur qui y règne» [317]. Entre cette zone brûlante et les deux zones glaciales, les deux zones moyennes sont tempérées par les influences contraires des deux régions qui les entourent: «en elles seulement, la nature a accordé aux habitants de respirer un air vivifiant» [318]. Macrobe trace alors une figure géométrique à laquelle il se réfère ensuite pour éclairer sa démonstration.



Dans la partie comprise entre I et N habitent «les Romains, les Grecs et les Barbares de toutes les nations; mais pour la partie qui va de L à F, c'est par le raisonnement seul qu'on peut comprendre, puisqu'elle bénéficie d'une température semblable, qu'elle est semblablement habitée, mais par qui, il ne nous a jamais été permis de le savoir: la zone torride interposée interdit à chacune des deux races d'hommes de communiquer entre elles»[319].

---

[315] *In Somn.* 2, 5, 9: . . . *ex omni sui parte caelum suspicit.*

[316] *Ibid.* 2, 5, 11: . . . *horum uterque habitationis impatiens est quia torpor ille glacialis nec animali nec frugi vitam ministrat. . .*

[317] *Ibid.* 2, 5, 12: . . . *nimietate fervoris facit inhabitabile victuris.*

[318] *Ibid.*: . . . *in hisque tantum vitales auras natura dedit incolis carpere.*

Macrobe déduit alors que, du fait de cette symétrie, le pôle austral est pour les habitants de l'autre zone ce qu'est pour nous le pôle septentrional; que pour nous le soleil est toujours au sud, et que son ombre s'étend vers le nord, tandis que pour eux il est toujours au nord et que son ombre s'étend vers le sud; le vent du sud est un vent chaud pour nous, froid pour eux, le vent du nord au contraire nous rafraîchit alors qu'il les réchauffe; pour une fois, Macrobe ne s'embrouille pas dans ses explications géométriques, il domine parfaitement les lois, élémentaires il est vrai, de la symétrie[320]. Ensuite il réfute les arguments absurdes de ceux qui n'admettent pas les Antipodes: il n'y a de bas et de haut que par rapport au centre de la terre (coïncidant avec le centre de l'univers), et par rapport à la périphérie de l'univers (la voûte céleste); les gens d'en-dessous n'ont pas plus les pieds en l'air et la tête en bas que nous; en tout point de la terre, comme il a été dit, le ciel domine et «jamais personne n'a eu peur de tomber dans le ciel!»[321].

Enfin, revenant au texte, très concis, de Cicéron, Macrobe en donne une longue explication à la lumière de la théorie de Cratès; alors que dans son exposé préliminaire il s'était borné à opposer les habitants des deux hémisphères, il distingue maintenant, à la suite de Cicéron, les *antipodes*, les *antéciens* et les *périéciens*[322]. Son exégèse est d'ailleurs tout à fait correcte puisqu'elle s'accorde avec les données de Géminus et de Cléomède qui remontent tous deux, comme Cicéron, à Posidonius dont la doctrine rejoint ici celle de Cratès [323].

---

[319] *Ibid.* 2, 5, 16-17: . . . *sed sola superior quae est ab I usque ad N incolitur ab omni quale scire possumus hominum genere. Romani Graecive sint vel barbari cujusque nationis. Illa vero ab L usque ad F sola ratione intelligitur, quod propter similem temperiem similiter incolatur, sed a quibus neque licuit umquam nobis nec licebit agnoscere: interjecta enim torrida utrique hominum generi commercium ad se denegat commeandi.*

[320] *In Somn.* 19-20. Martianus Capella (6, 602-608) s'enferre au contraire dans ses explications (il suit probablement Pline), attribuant à l'hémisphère sud les mêmes hivers qu'à l'hémisphère nord etc. . . (cf. W. H. Stahl, *Roman Science*, p. 174).

[321] *In Somn.* 2, 5, 23-26: . . . *numquam tamen apud nos quisquam timuit ne caderet in caelum*!

[322] *In Somn.* 2, 5, 32, à propos de *Somn. Scip.* 6, 1: *partim obliquos, partim transversos, partim etiam adversos stare nobis.* Macrobe donne le nom grec des ἀντοίκους, mais ne nomme pas les περιοίκους; un peu plus loin, il expliquera l'impossibilité de communiquer pour les deux races de chaque hémisphère par l'obstacle que constitue le bras équatorial du fleuve Océan (*In Somn.* 2, 9).

Signification de la doctrine des Antipodes

L'hypothèse d'une terre ronde au centre de gravité de l'univers entraînait naturellement la possibilité pour des hommes de vivre de l'autre côté du globe, pourvu que les conditions climatiques s'y prêtent. L'argumentation rapportée par Macrobe est tout à fait convaincante. Pourtant, la croyance aux Antipodes a rencontré une vive résistance de la part du vulgaire, chez les atomistes, et enfin, pour des raisons différentes, chez les chrétiens. Essayons de voir contre qui est dirigée ici la polémique de Macrobe.

Pour le sens commun, il est difficile d'admettre que des gens se promènent la tête en bas: les réticences du vulgaire à l'égard de la doctrine des Antipodes n'ont pas d'autre origine. Il est évident que Macrobe pense à ce fameux lecteur supposé ignare, qui ne veut pas croire que la voûte céleste est immense, que les planètes sont animées d'un mouvement propre, etc... C'est à lui, d'abord, que s'adresse l'auteur du *Commentaire*, fier de posséder les lumières de la science. Et si, dans le milieu cultivé de son temps, il enfonce certainement une porte ouverte, il n'en sera pas de même au Moyen-Age où seuls quelques esprits suffisamment au fait de la science antique admettront l'existence des Antipodes [324]. Toutefois l'argument de Macrobe vise aussi d'autres adversaires plus savants.

Que des hommes puissent nous être opposés par les pieds contrariait tous les principes des atomistes: la terre est un disque plat, l'espace est par nature orienté du haut en bas, ce qui détermine la chute des atomes et le fonctionnement de l'Univers. Leur argumentation est résumée par Lucrèce au premier livre du *De Rerum Natura* [325]; ce qu'il rapporte de la thèse de ses adversaires nous intéresse particulièrement: « en vertu du même raisonnement, ils prétendent qu'en-dessous de nous des animaux se promènent la tête en bas et que pourtant ils ne peuvent pas plus tomber de la terre dans les régions inférieures que nos corps ne pourraient s'envoler d'eux-mêmes dans les espaces célestes. . . » [326] On reconnaît précisément ici l'argument utilisé par Macrobe chez qui nous trouvons donc un écho des controverses entre les Epicuriens et leurs adversaires stoïciens, mais il n'en est pas conscient, car l'Epicurisme n'est plus une secte vivante [327].

---

[323] Géminus, *Elementa*, 16, 1 et Cléomède, *De Motu*, 1, 2; cependant on ne doit pas en conclure que la géographie de Macrobe est posidonienne: sur d'autres points (les marées, la mesure de la terre) il s'écarte trop des doctrines du maître d'Apamée.

[324] Cf. Stahl, *Roman Science*, p. 242.

[325] *De Rerum Natura*, 1, 1052-1113.

Les objections des chrétiens étaient d'un autre ordre: on les trouve rapportées chez Lactance et saint Augustin [328]. Arrêtons-nous à la critique de ce dernier, puisqu'il est contemporain de Macrobe; pour le docteur de l'Eglise, la doctrine des Antipodes n'est qu'une «fable», une « pure conjecture de la raison» qui ne repose sur «aucune donnée historique»; peu lui importe que le monde soit sphérique et que la terre soit son centre (ce qui ne lui paraît pas impossible); mais rien ne prouve qu'il y ait effectivement des hommes de l'autre côté de la terre, puisque ceux qui soutiennent cette opinion affirment justement que l'Océan nous interdit toute communication avec eux; dès lors, comment ces autres habitants de la terre pourraient-ils descendre du même premier homme que nous, alors que l'Ecriture affirme que tous les hommes descendent d'Adam [329] ? Augustin, on le voit, admet aisément que les zones de la terre sont séparées par une barrière infranchissable (ce qui est la doctrine de Cratès rapportée par Macrobe), mais du même coup il lui faut rejeter l'existence d'habitants dans les autres zones, parce que cela contredit les affirmations de l'Ecriture, et parce que cette hypothèse n'est fondée que sur le raisonnement (*quasi ratiocinando conjectant*). Macrobe, évidemment, n'a aucun souci de ce que rapporte l'Ecriture, et il est tout fier, au contraire, de fonder l'existence des Antipodes sur le seul raisonnement [330]. La question faisait probablement l'objet de ces débats entre les chrétiens et leurs adversaires auxquels la correspondance d'Augustin avec un membre de la famille des Ceionii fait allusion [331]. Selon son habitude, l'auteur du *Commentaire* ne mentionne pas le nom de ses adversaires chrétiens, mais il paraît peu douteux qu'en insistant fortement sur cette doctrine savante qui heurte le sens commun, il enfonce aussi un coin dans les dogmes reçus chez les chrétiens, et que, cette fois, il ne l'ignore pas.

---

[326] *Op. cit.* 1, 1061-1064:

Et simili ratione animalia suppa vagari
Contendunt, neque posse e terris in loca caeli
Reccidere inferiora magis quam corpora nostra
Sponte sua possint in caeli templa volare. . .

et *In Somn.* 2, 5, 26 (cf. *supra* n. 321).

[327] A propos de la polémique avec Colotès, cf. *supra* p. 160.

[328] Lactance, *Div. Inst.* 3, 24 et Augustin, *Civ. Dei* 16, 9.

[329] *Loc. cit.*: *Quod vero et antipodas esse fabulantur, id est homines a contraria parte terrae, ubi sol oritur, quando occidit nobis, adversa pedibus nostris calcare vestigia: nulla ratione credendum est. Neque hoc ulla historica cognitione didicisse se adfirmant, sed quasi ratiocinando conjectant. . . Quoniam nullo modo scriptura ista mentitur, quae narratis praeteritis facit fidem eo, quod ejus praedicta conplentur, nimisque absurdum est, ut dicatur aliquos homines ex hac in illam partem, Oceani immensitate trajecta, navigare et pervenire potuisse, ut etiam illic ex uno illo primo homine genus institueretur humanum.*

Conclusion: valeur de la géographie du Commentaire

Au moment de porter un jugement sur la géographie du *Commentaire*, il faut se souvenir que Macrobe entend seulement montrer que la partie du monde habitée par nous n'est qu'une portion du globe terrestre qui n'est lui-même qu'un point par rapport à l'univers, et ainsi apprécier la gloire humaine à sa juste valeur, c'est-à-dire à bien peu de chose. De ce point de vue, la doctrine de Cratès selon laquelle la surface de la terre est divisée en quatre zones inaccessibles les unes aux autres convient parfaitement au commentateur du *Songe*. On peut regretter, du coup, qu'il ait été amené à opter pour une théorie des marées archaïque et périmée, et à négliger la théorie de Posidonius; celle-ci, il est vrai, bien que scientifiquement exacte, était fort compromise avec les fantaisies astrologiques auxquelles répugnait Macrobe; on peut également regretter qu'il ignore les explorations poussées sous l'Empire jusqu'à l'équateur ou vers le cercle polaire [332]. Les quelques limites qu'il fixe au monde habité (Meroë, le Don, la mer d'Azov) sont localisées d'après des relevés archaïques et populaires antérieurs à Hipparque et à Ptolémée; mais ils suffisaient à sa démonstration [333].

---

[330] *In Somn.* 2, 5, 13: ... *concepta ratio*...; 17: ... *sola ratione intellegitur*...; 22: *Eadem ratio* (sous-entendu: que pour les vents) *nos non permittit ambigere, quin per illam quoque superficiem terrae, quae ad nos habetur inferior, integer zonarum ambitus quae hic temperatae sunt eodem ductu temperatus habeatur, atque ideo illic quoque eaedem duae zonae a se distantes similiter incolantur.*

[331] Aug. *Ep.* 135 (écrite par Rufius Antonius Agrypnius Volusianus), 137 et 138 (réponses d'Augustin).

Le lecteur est frappé, en revanche, par la clarté et la rigueur de l'exposé: pour une fois la géométrie (élémentaire, nous l'avons dit) de l'auteur est bien suffisante pour le sujet qu'il traite. Il débrouille avec beaucoup de netteté les conséquences inattendues de la parfaite symétrie des zones climatiques, domaine où Martianus Capella s'empêtre misérablement. Cet exposé rudimentaire de géographie mathématique a le mérite essentiel d'avoir transmis au Moyen-Age une preuve rigoureuse et accessible au grand public de l'existence des Antipodes, des Antéciens et des Périéciens. A l'aube des temps modernes, il ne restait plus qu'à oser franchir le barrage réputé infranchissable de l'Océan pour découvrir l'Amérique. . . [334].

Conclusion:

La science du Commentaire

Avant de conclure sur la valeur scientifique du *Commentaire*, il faut encore une fois considérer d'une part les intentions de l'auteur, d'autre part les sources qu'il a eues à sa disposition. Redire que Macrobe a voulu avant tout éclairer le texte de Cicéron et fournir à son lecteur la bagage scientifique nécessaire à son intelligence, est sans doute l'affirmation d'une évidence; qu'il ait conçu cette propédeutique très librement et qu'il n'ait pas hésité plus d'une fois à entrer dans des explications qui n'étaient pas requises par le sens obvie du *Songe*, paraît non moins évident. Ces deux constatations — en apparence contradictoires — donnent cependant une idée assez exacte de la méthode de notre auteur. Attentif à ne laisser dans l'ombre aucune des difficultés du *Songe* (nous avons souligné à l'occasion ses scrupules d'exégète) il se laisse facilement entraîner à développer exagérément ce qu'il sait (ou croit savoir) le mieux ou ce qui l'intéresse particulièrement, quitte à s'arrêter net lorsqu'il se heurte au mur de son incompétence. Mais le plus souvent il tente de limiter ce déséquilibre: si l'on tient compte du degré de liberté — étonnant pour un moderne — que laisse le genre du Commentaire, on reconnaîtra que le commentateur du *Songe,* lorsqu'il s'égare, est ramené à son sujet comme par une sorte de ressort dont la tension est d'autant plus forte qu'il s'est égaré plus loin [335]. En tout cas il suit d'aussi près que possible, dans le détail, l'ordre de l'exposé de Cicéron: arithmologie, astronomie, musique, géographie, — ce qui l'amène parfois à se répéter, voire à se contredire [336].

---

[332] W. H. Stahl, *Roman Science*, p. 84 sq.

[333] Nous ne traitons pas, sinon de façon négative, la question des sources: c'est qu'elle nous paraît insoluble. L'affirmation de W. H. Stahl — «it is reasonable to suppose that Macrobius derived the Cratean doctrine, like so much of the rest of his Commentary, from Porphyry's lost Commentary on the *Timaeus*, a work which was in the Posidonian tradition» — est purement gratuite; le *Commentaire* de Porphyre n'est pas la source unique de Macrobe; d'autre part, Macrobe prend trop de distance par rapport à Posidonius pour qu'on puisse admettre qu'il remonte, à travers Porphyre, à la géographie du savant d'Apamée. Les vues de Cratès et d'Eratosthène étaient suffisamment popularisées pour que Macrobe ait pu en prendre connaissance dans quelque manuel; le style, le ton de l'exposé, montrent que la mise en forme finale est bien de lui.

[334] W. H. Stahl, *Roman Science*, p. 165.

Des sources: autorités reconnues

La principale raison de ces contradictions est que les sources de Macrobe ne sont pas homogènes. Il faut renoncer à trouver derrière le *Commentaire au Songe* le seul *Commentaire au Timée* de Porphyre. Sans doute est-ce dans cet ouvrage qu'il semble puiser le plus souvent (et à coup sûr pour la musique), mais plus d'une fois des comparaisons avec Théon de Smyrne, Calcidius et Proclus obligent à chercher ailleurs l'origine des développements du *Commentaire.* A vrai dire, le problème de la source (ou des sources) immédiate de Macrobe est ici insoluble, puisqu'il utilise des œuvres aujourd'hui perdues et qu'il ne signale presque jamais ses emprunts. Dès lors, comment affirmer que telle contamination est l'œuvre de Macrobe lui-même plutôt que de sa source? Les rares cas où nous avons pu proposer une esquisse de solution sont ceux où la «manière» de l'auteur, et l'incompatibilité des données qu'il réunit, sautent aux yeux [337]. Les qualités et les faiblesses de l'auteur nous servent alors de pierre de touche. En matière scientifique, l'incompétence apparaît vite: il est difficile de tromper son lecteur quand on ne sait pas exactement, par exemple, ce qu'est une moyenne harmonique [338].

---

[335] Ainsi à propos de la musique; il faut naturellement nuancer cette affirmation un peu abrupte: l'arithmologue se laisse entraîner très loin... Mais la *Disputatio* de Favonius Eulogius nous indique que le commentaire du *Songe* autorisait depuis longtemps sans doute de tels *excursus.*

[336] Voir la répétition des considérations sur la progression du nombre en volume (cf. *supra* p. 317-323) et la contradiction entre les exégèses de la psychogonie du *Timée* (cf. *supra* p. 324-329).

Pour nous en tenir aux sources lointaines du *Commentaire*, voici à quelles conclusions nous pouvons aboutir: dans l'ensemble, Macrobe transmet une science ancienne, pour ne pas dire archaïque; ainsi, aux géographies d'Hipparque, de Posidonius, il préfère celles de Cratès et d'Eratosthène. Même lorsqu'il a à sa disposition un modèle d'explication scientifique plus évolué, il préfère revenir à des schémas antérieurs, plus simples: nous avons constaté qu'il ne pouvait pas ignorer le système des épicycles (supposé, en effet, par certaines de ses démonstrations); néanmoins, sa vision des sphères célestes est tout juste celle des sphères homocentriques d'Eudoxe. Il cite bien Ptolémée, mais celui des *Harmoniques* et non celui de la *Syntaxe*. Cette défaillance est grave, car il n'a absolument pas le sens du progrès scientifique: l'antiquité d'une doctrine, particulièrement lorsqu'elle remonte à de mythiques Egyptiens, est une caution qui l'emporte, à ses yeux, sur les meilleures démonstrations d'une science neuve.

Mais peut-on lui reprocher, à lui qui n'est qu'un vulgarisateur, de méconnaître les règles de la méthode scientifique? Celle-ci, à de rares exceptions près, a été le plus souvent méconnue des Anciens, et à l'époque où écrit Macrobe, cette carence s'accentue de manière catastrophique [339]. Malheureusement, ayant érigé en principe la supériorité des Anciens sur les Modernes, il préfère forcément la science de Platon à celle d'Archimède, l'astronomie des Pythagoriciens à celle de Ptolémée. Le Moyen-Age, hélas! le suivra trop souvent dans la même voie. Cependant, malgré cette faiblesse, ou peut-être grâce à elle, il a pu transmettre les échos affaiblis de quelques grandes découvertes que ses contemporains oubliaient déjà (l'héliocentrisme d'Héraclide, la précession des équinoxes d'Hipparque. . .)

---

[337] Cf. par exemple *supra* p. 417 sq.

[338] Cf. *supra* p. 359.

[339] Sur les raisons de ce recul de l'esprit scientifique, on discute encore. . . P. Tannery, voici près d'un siècle, avait fait cette observation pertinente, dans *Mémoires scientifiques*, 2, p. 200, n. 1: «L'incapacité d'exposer clairement une méthode générale sans recourir à des exemples particuliers, l'incapacité par suite de spéculer directement sur la méthode au lieu de spéculer sur les exemples est ce qui distingue nettement les Mathématiques de l'antiquité et du moyen-âge de celles des temps modernes. C'est aussi une des raisons qui peuvent expliquer le déclin rapide de la Science dans l'antiquité».

Les faiblesses: expérimentation et spéculation

Ce vice fondamental n'est d'ailleurs pas le seul que révèlent les chapitres scientifiques du *Commentaire*: Macrobe n'ignore pas que la science est faite d'expérimentation et de raisonnement; mais il ne sait comment l'un s'articule avec l'autre; pourquoi faut-il qu'après avoir fait un sort honorable à la mensuration de la terre par Eratosthène, il condamne Archimède pour avoir entrepris de mesurer expérimentalement les distances interplanétaires et se rallie aux combinaisons arithmo-théologiques des Platoniciens? Il décrit avec un zèle louable plusieurs expériences assez complexes, sans avoir jamais l'idée d'en apprécier la justesse, et encore moins de tenter lui-même une vérification même partielle: il aurait pu ainsi établir l'énormité des erreurs d'expérimentation que la tradition prêtait à Pythagore [340], et la faiblesse d'une prétendue observation égyptienne [341]; enfin, un examen du soleil avec des moyens rudimentaires lui aurait montré la fausseté de l'évaluation du diamètre apparent qu'il acceptait [342]. Même dans le domaine de l'expérimentation, l'autorité des Anciens l'emporte sur l'expérience elle-même [343]!

---

[340] Cf. *supra* p. 356-358.

[341] Cf. *supra* p. 446-447.

[342] Cf. *supra* p. 437 sq. Toutefois J. Courtès est trop sévère quand il lui reproche de n'avoir pas su «cacher le soleil à bout de bras avec son doigt pour s'en rendre compte» (*L'Espace dans les cosmologies latines du IVe siècle*, dans *REL* t. 49, 1971, p. 285, n. 3). Aristarque de Samos lui-même avait accepté une donnée encore plus erronée.

[343] Il faut dire qu'un homme de haute condition, habitué dès l'enfance à recourir au service des esclaves pour les actes les plus simples de la vie, était le plus souvent d'une maladresse manuelle insigne. Qu'on se rappelle Ammien Marcellin, malhabile, lui, de ses pieds, pour se sauver à la course, . . . *ut insuetus ingenuus*. . . (19, 8, 6)! Il fallait être un professionnel (astronome, architecte etc. . .) pour avoir l'audace de franchir l'abîme qui sépare la spéculation de la manipulation.

Insuffisance en mathématiques

Macrobe n'a pas traité de l'arithmétique proprement dite (seule l'arithmologie l'intéresse); mais nous avons eu l'occasion de constater à plusieurs reprises ses insuffisances, aussitôt dépassé le stade des additions, soustractions et multiplications élémentaires. Il parle de moyenne harmonique mais laisse passer une erreur grossière qui prouve qu'il n'a pas assimilé cette notion [344]. En géométrie, discipline dans laquelle il a des prétentions, puisqu'il en expose complaisamment des rudiments, sa connaissance ne dépasse pas un niveau élémentaire: calcul des surfaces du carré, du cercle, des volumes du cube et de la sphère, les lois de la symétrie par rapport à un axe. Mais à côté de cela, que de faiblesses, sources d'erreurs en astronomie [345]! Finalement, c'est en musique et en géographie que ses exposés sont les plus corrects, parce que les éléments dont il se contente prudemment n'exigent guère plus de connaissances mathématiques qu'il n'en possède. Macrobe est en matière de sciences un autodidacte à qui manque l'instrument mathématique nécessaire à la pleine compréhension de ce qu'il étudie [346].

Les aspects positifs de la science de Macrobe

N'écrasons pas trop l'auteur du *Commentaire* sous un mépris facile, forts aujourd'hui d'une science infiniment supérieure que d'ailleurs bien peu de nos contemporains sont capables de dominer [347]! On doit lui reconnaître des qualités non négligeables: la première est qu'il croit à la science; toute découverte scientifique un peu étonnante le remplit de joie; le défaut que nous signalions plus haut, sa trop grande naïveté, est l'envers d'une qualité: l'admiration pour la démonstration scientifique qui repose tout entière sur la raison; *ratio, sola ratio, ratiocinando,* ces mots reviennent sous sa plume dès qu'il s'agit d'opposer la démarche scientifique aux préjugés des sens ou de l'opinion. Sur ce point, il s'oppose fortement aux chrétiens pour qui les vérités scientifiques sont à reléguer dans le domaine des opinions incertaines [348]. Rationaliste, il n'est cependant pas scientiste: il n'y a même pas pour lui de conflit entre la science et la théologie; l'une et l'autre procèdent de la même manière, la seconde prend seulement la relève de la première au delà d'un certain niveau [349]; mais c'est toujours la raison qui s'exerce. On pourrait dire de lui comme du gnostique: il ne croit pas, il sait [350]. Si l'on est juste, on doit convenir que l'enthousiasme de Pline et de Sénèque, trois siècles plus tôt, pour les merveilles des sciences de la nature recouvre encore plus de naïveté et, parfois, d'incompétence. Le lent déclin des études scientifiques à Rome rend plus excusables les faiblesses de notre auteur qui méritait bien d'être sauvé pour avoir tant aimé la science.

---

[344] Cf. *supra* n. 338.

[345] Cf. par exemple *supra* p. 435 sq.

[346] Comparées à celles d'un Augustin, ses capacités scientifiques ne font pas spécialement mauvaise figure cependant: cf. H. Marrou, *Saint Augustin*. . . p. 237 sq.

[347] La science poursuit sa progression indépendamment de l'ignorance du public cultivé, car il y a assez de spécialistes pour cela! Le meilleur exemple en est fourni par les progrès fantastiques de l'astronautique depuis dix ans qui ont avancé considérablement notre connaissance du système solaire, celles d'un homme moyennement cultivé — disons d'un bachelier — n'ayant jamais été aussi faibles en la matière. Il n'en était pas de même dans l'antiquité, les savants se recrutaient dans l'élite cultivée avec, à quelques rares époques, des foyers exceptionnels mais fragiles de recherche scientifique (Alexandrie, Pergame).

Une seconde qualité indéniable de Macrobe est son souci de clarté et de rigueur logique dans l'exposé de questions souvent très compliquées; là encore, cette qualité est l'envers d'un défaut: en simplifiant, en s'efforçant de rendre cohérente une documentation souvent disparate, l'auteur du *Commentaire* tombe plus d'une fois dans l'erreur; mais l'intention était pure! Sensible aux difficultés qu'il a lui-même rencontrées pour pénétrer dans un domaine nouveau, il détient une sorte de don pour les épargner à son lecteur. C'est un vulgarisateur au sens plein du terme: or il n'est pas de vulgarisation sans simplification abusive... Ces qualités «pédagogiques», comme nous dirions aujourd'hui, expliquent la fortune de Macrobe au Moyen-Age [351]. Sa cohérence dans l'incohérence, en quelque sorte, fait qu'il prête facilement le flanc à la critique; il ne dissimule pas ses erreurs, il les met en lumière avec une franchise désarmante. Stahl a beau jeu de railler son incompétence: et nous aussi nous devons faire ici notre *mea culpa*; la raillerie était facile...

---

[348] Comme nous venons de le voir pour saint Augustin à propos des Antipodes; tous les Pères de l'Eglise ont la même attitude à l'égard des sciences: cf. J. K. Wright, *op. cit.* p. 160-161.

[349] Particulièrement significatif est de ce point de vue le reproche que Macrobe fait à Archimède d'avoir voulu mesurer *expérimentalement* les distances du soleil et des planètes (cf. *supra* p. 435).

[350] Cf. H. C. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine,* Paris 1949, p. 71.

Place de la science dans la théologie: théologie cosmique, ou cosmologie théologique?

Il n'y a pas de conflit, avons-nous dit, entre la science et la théologie, puisqu'elles utilisent toutes deux le même instrument, la Raison. La science est une sorte de propédeutique à la philosophie (ou à la théologie): Macrobe s'inscrit dans la longue tradition des Platoniciens; «l'exposition des connaissances mathématiques utiles à la lecture de Platon» — pour reprendre le titre de Théon de Smyrne — est aussi fructueuse pour l'étude de n'importe quelle philosophie. Mais cet accord va plus loin, il n'y a pas seulement entre les deux disciplines une communauté de moyens. La Science découvre le vrai visage du monde des apparences, la Théologie enseigne la contemplation de la réalité supérieure qui anime le Cosmos. Au domaine de la science appartient le soleil visible, à celui de la théologie le Soleil intelligible [352]. Nous avons vu que le nombre est la structure de toute chose: il gouverne l'harmonie de notre pauvre musique et celle, merveilleuse, qu'engendre le mouvement des sphères célestes; les mêmes nombres interviennent dans la liaison des éléments qui constituent la matière et dans la genèse de l'âme. Le Cosmos est lui-même une image visible et une première approche de l'Intelligible: au plus bas se trouve la terre, la matière, domaine du changeant et du périssable; au-dessus de la lune et jusqu'aux fixes, le monde de l'incorruptible, des mouvements réguliers et sans fin qui rythment le temps des hommes et déroulent l'Eternité divine. Plus haut encore, derrière les portes du Soleil, s'étend le monde du pur Intelligible d'où descendent les âmes qui parcourent de haut en bas cette merveilleuse organisation de l'univers. Par l'âme il nous est donné de connaître le monde et d'apercevoir ses prolongements invisibles. Mais comment et pourquoi cette âme quitte-t-elle le monde de la pure lumière pour s'enfoncer ici-bas «selon la loi de l'hospitalité temporaire»? C'est ce que nous allons voir maintenant.

---

[351] Cf. *infra* p. 691.

[352] Sur la théologie solaire de Macrobe, cf. *infra* p. 652 sq.

TROISIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DE L'ÂME

INTRODUCTION

Comparant la doctrine de Platon et celle de Cicéron, Macrobe loue les deux auteurs d'avoir conclu chacun leur ouvrage par un traité sur la destinée de l'âme. «En effet, après avoir donné la première place à la justice, (Platon) a enseigné que l'âme ne disparaît pas après la fin de l'être animé, et par un «mythe» — comme disent certains — il a expliqué, à la fin de son ouvrage, où l'âme s'évade au sortir du corps et d'où elle vient avant son entrée dans le corps, montrant ainsi qu'une récompense, quand elles ont cultivé la justice, ou un châtiment, quand elles l'ont méprisée, est réservé aux âmes immortelles et destinées à subir un jugement. Cette disposition, Tullius se trouve l'avoir conservée avec autant de discernement que de talent: après avoir donné la palme à la justice dans toutes les activités publiques intérieures et extérieures, il a localisé le siège sacré des âmes immortelles et la demeure cachée des créatures célestes à l'extrême fin de son ouvrage, indiquant où doivent parvenir, ou plutôt retourner ceux qui ont servi la république avec prudence, justice, force et tempérance» [1]. A la dernière page de son *Commentaire*, Macrobe revient sur ce thème et conclut: «en dissertant sur le mouvement et l'immortalité de l'âme, qui n'a rien en elle de corporel et dont l'essence n'est saisie par aucun des sens, mais par la seule raison, (Cicéron) s'élève au sommet de la philosophie rationnelle» [2]. Lorsqu'il choisit de commenter ce texte célèbre, Macrobe exprime clairement son intention: montrer l'immortalité de l'âme, son origine et sa destinée, car pour lui il n'est pas de plus beau sujet dans la philosophie. Ailleurs, il insiste sur le fait que les autres développements du *Songe* (et spécialement ceux qui ont trait à la cosmologie) n'ont de sens que par rapport au thème central qui est la destinée de l'âme [3].

---

[1] *In Somn.* 1, 1, 7-8: *Nam postquam principatum justitiae dedit, docuitque animam post animal non perire, per illam demum fabulam — sic enim quidam vocant — quo anima post corpus evadat, vel unde ad corpus veniat, in fine operis adseruit, ut justitiae vel cultae praemium vel spretae poenam animis quippe immortalibus subiturisque judicium servari doceret. Hunc ordinem Tullius non minore judicio reservans quam ingenio repertus est: postquam in omni rei publicae otio ac negotio palmam justitiae disputando dedit, sacras immortalium animarum sedes et caelestium arcana regionum in ipso consummati operis fastigio locavit, indicans quo his perveniendum vel potius revertendum sit, qui rem publicam cum prudentia, justitia, fortitudine ac moderatione tractaverint.*

[2] *Ibid.* 2, 17, 16: . . . *at cum de motu et immortalitate animae disputat, cui nihil constat inesse corporeum, cujusque essentiam nullus sensus sed sola ratio deprehendit, illic ad altitudinem philosophiae rationalis ascendit.*

L'âme dans le Songe de Scipion

Rappelons brièvement comment Cicéron aborde les problèmes relatifs à l'âme dans le *Songe*: Scipion Emilien fait à ses amis le récit de sa première arrivée en Afrique; reçu avec chaleur par le vieux roi Massinissa qui l'entretient tard dans la nuit de son aïeul le premier Africain, il va se coucher, l'esprit captivé par cette évocation, et voit apparaître en rêve son aïeul. Ce dernier lui prédit sa destinée qu'une mort brutale et criminelle menace d'interrompre prématurément [4]; mais cette mort n'est pas vraiment une mort, car une place est réservée dans les cieux «à ceux qui ont gouverné et conservé la république»; la mort, c'est la vie sur la terre où l'âme est retenue dans le corps comme dans une prison [5]; et Paul-Emile, le père d'Emilien, apparaît à son tour; il confirme les propos de l'Africain: l'homme a reçu son âme de Celle qui anime les Astres de feu tournant dans le ciel, mais il n'a pas le droit de hâter sa libération; il doit attendre que la divinité le rappelle [6]. Après un long exposé cosmologique [7] l'Africain conclut l'entretien en rappelant à son petit-fils que l'âme est immortelle parce qu'elle se meut elle-même, ce dernier développement n'étant pour moitié que la traduction latine d'un passage célèbre du *Phèdre* [8].

La critique allemande du début de ce siècle avait prétendu retrouver ici une doctrine toute empruntée à Posidonius. P. Boyancé a vivement critiqué cette vue trop simpliste: pour lui, Cicéron amalgame des croyances empruntées aux cercles néopythagoriciens, à Platon et même probablement aux Académiciens[9]. Le débat reste ouvert[10]: retenons pour l'instant que la doctrine de Cicéron a une saveur essentiellement platonicienne et pythagoricienne (les deux aspects se complètent d'ailleurs plus qu'ils ne s'opposent). Le dualisme de l'âme et du corps, l'immortalité des âmes et leur migration après la mort sur la Voie Lactée, tout cela, comme nous le verrons, prend sa source chez les plus anciens Pythagoriciens.

---

[3] Voir, par exemple, comment il analyse le contenu du *Songe*, lorsqu'il revient à l'âme après de longs développements cosmologiques, musicaux et géographiques: *In Somn.* 2, 12, 2-5.

[4] *Somn. Scip.* 1-2.

[5] *Ibid.* 3, 13-14.

[6] *Ibid.* 3, 14-15.

[7] *Ibid.* 3, 4-7.

[8] *Ibid.* 8, 27-9, 29 = *Phaedr.* 245 c-246 a.

L'immortalité de l'âme de Cicéron à Macrobe

Toutefois l'immortalité de l'âme n'était pas une croyance communément reçue du temps de Cicéron. Académiciens, Sceptiques et Epicuriens s'accordaient avec le vulgaire dans leur incroyance commune: «dans le deuil et les misères, la mort apporte une fin à nos épreuves, non une souffrance; car elle anéantit tous les maux des mortels; au-delà, il n'y a plus de place ni pour l'angoisse ni pour la joie». Ces propos que Salluste fait tenir à César semblent approuvés par le Sénat qui les écoute[11]. Comme un écho leur répondent les beaux vers de Lucrèce sur le néant d'où nous sortons et où nous retomberons[12]. Le Cicéron de la *République* et surtout celui des *Tusculanes* est sur ce point un original. L'immortalité que les Stoïciens prêtent à l'âme est, quant à elle, toute provisoire, elle ne s'étend pas au-delà de la conflagration cyclique qui embrase l'univers[13].

Au temps de Macrobe, le bouleversement spirituel provoqué par l'irruption des croyances orientales, la résurgence des religions à mystères et le renouveau du platonisme ont renversé la situation.

---

[9] Sur les hypothèses de Norden, Corssen, W. Capelle et leur critique déjà amorcée par K. Reinhardt et M. Harder, voir P. Boyancé, *Etudes sur le Songe. . ., Introduction*, p. 37-55.

[10] Pour une dernière mise au point, voir A. Ronconi, *Cicerone Somnium Scipionis*, p. 23 sq. qui donne à P. Boyancé l'occasion de nuancer sa position: *c.r.* de A. Ronconi dans *Latomus* 21, 1962: «. . . j'incline maintenant à penser non que j'ai surestimé quelque peu l'influence de Platon sur le *Songe* (ainsi M. Ronconi, p. 24), mais que ce platonisme est largement celui d'Antiochus et de l'Académie redevenue dogmatique. . . ».

[11] *Conj. Cat.* 51.

[12] *De Rerum Nat.* 3, 832-842.

[13] Sénèque, *Consol. ad Marc.* 26, 7. Cette survie peut être limitée dans le temps et ne pas atteindre le terme d'une grande année; cf. R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris 1971, p. 41-67.

L'original serait celui qui ne croirait pas à l'immortalité de l'âme... Notre propos n'est pas, ici, de retracer cette évolution: il nous suffit de renvoyer aux travaux de F. Cumont et du P. Festugière entre autres, que nous aurons l'occasion de citer plusieurs fois [14]. Retenons simplement que le regain de faveur dont jouit le pythagorisme auprès des Néo-Platoniciens explique l'intérêt particulier que revêt le *Songe de Scipion* aux yeux de Macrobe.

Place des questions sur l'âme dans le Commentaire

La nature et la destinée de l'âme constituant le thème central du *Songe*, Macrobe est amené à en parler constamment dans son *Commentaire*. Toutefois, comme il suit assez fidèlement la disposition du texte cicéronien, il traite plus particulièrement de l'âme dans deux séquences qui encadrent le long exposé astronomique et géographique: ce sont les chapitres 9-14 du Livre I (commentant *Somn. Scip.* 3, 13-4, 16) et les chapitres 12-17 du Livre II (commentant *Somn. Scip.* 8, 26-9, 28). Même si la disposition adoptée par Cicéron est merveilleuse, comme le prétend Macrobe, parce que le grand Scipion dose les révélations par degrés, à mesure que se purifie l'âme d'Emilien, elle ne correspond pas toujours aux exigences d'une étude méthodique. Aussi, comme nous serons amené à bousculer l'ordre conservé par Macrobe dans son exposé, il convient de donner d'abord une analyse suivie de ces chapitres.

Analyse de In Somn. 1, 9-14

«Partis d'ici, c'est ici qu'ils reviennent». Cette affirmation de l'Africain, selon laquelle les âmes des gouvernants viennent de la Voie Lactée, séjour des Bienheureux, et y retournent après leur mort, est reprise par Macrobe qui, glissant sur le caractère limitatif de la révélation, l'applique à la destinée de *toutes* les âmes et non plus à celles des seuls hommes d'état [15]. Le chapitre 9 expose donc

[14] F. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism*, 1923; *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Haut-Commissariat de l'Etat français en Syrie et au Liban, Service des Antiquités, Bibliothèque archéologique et historique, t. 35, 1942 (réimp. 1966); et surtout la synthèse magistrale de *Lux Perpetua*, Paris, 1949. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 3, Paris 1954.

[15] *In Somn.* 1, 9, 1: *Quod vero ait, «harum rectores et servatores hinc profecti huc revertuntur», hoc modo accipiendum est. Animarum originem manare de caelo inter recte philosophantes indubitatae constat esse sententiae...*

les théories néo-platoniciennes de la métempsycose et affirme que les âmes vertueuses retournent au ciel après la mort. Le chapitre 10 donne sur les Enfers l'avis de ceux que Macrobe appelle les «anciens théologiens», en fait les partisans de l'allégorie «moralisante»[16], tandis que le chapitre 11 expose la doctrine platonicienne sur cette question: le corps est la prison de l'âme et son tombeau. Macrobe distingue alors trois sortes de Platoniciens selon la manière dont ils divisent le Cosmos. Au chapitre 12 est expliquée la descente de l'âme à travers les neuf sphères, d'après la partition que Macrobe juge la plus vraisemblable, celle du troisième groupe. Le chapitre 13 commentant la question d'Emilien et la réponse de l'Africain sur l'éventualité d'une mort volontaire, condamne formellement le suicide: Macrobe y expose sa théorie de la double mort (l'une est le fait de la violence, l'autre de l'ascèse philosophique). Au chapitre 14, enfin, à propos de l'âme des astres, Macrobe traite de la nature de l'âme humaine, de sa parenté avec celle des astres et conclut par une doxographie relative à l'âme, bizarrement tronquée.

Analyse de In Somn. 2, 12-17

Le chapitre 12 du Livre II reprend le fil du développement sur l'âme interrompu par le long exposé cosmographique. Commentant l'affirmation du grand Scipion: «Sache que ce n'est pas toi qui es mortel, mais ton corps. . . . . et que tu es dieu», Macrobe expose d'abord les rapports de l'âme et du corps; la première, gouvernant le second, constitue seule «l'homme véritable». C'est pourquoi on ne peut vraiment parler de mort, quand les deux composants se séparent, puisqu'à ce moment-là la matière se conserve intégralement en changeant de forme et que l'âme, de son côté, est immortelle, comme vont le montrer les chapitres suivants.

Ces chapitres (2, 13-17) forment un tout, bien distinct du reste, qui détonne curieusement dans l'ensemble de l'ouvrage. Pour la première fois, l'auteur du *Commentaire* renonce au discours suivi et au style soutenu, pour dérouler une sorte de longue discussion de caractère déjà scolastique; les arguments, les objections et les réponses sont présentés sous forme de brefs syllogismes, rigoureusement construits et articulés entre eux, à l'imitation du passage que Cicéron emprunte au *Phèdre*. Une seule concession est faite à l'élégance de la forme, comme l'a remarqué justement K. Mras [17]: la construction de l'ensemble est de type alexandrin, un développement négatif (les objections d'Aristote) encadré par deux développements positifs (les arguments des Platoniciens, et leurs réponses aux objections).

---

[16] *Ibid.* 1, 10, 9.

On voit que Macrobe, en suivant l'organisation du *Songe* qui obéit à des impératifs dramatiques, est amené à se répéter et à éparpiller ses arguments qui gagneraient à être regroupés: l'immortalité de l'âme est abordée en 1, 9, puis reprise en 2, 13-17; le thème de la double mort est traité en 1, 10, 17 sq. et une seconde fois en 1, 13, 6 sq. [18]; la nature céleste de l'âme est évoquée aussi en de nombreux endroits [19]. D'autre part, les sources utilisées par Macrobe étaient construites selon un plan tout différent de celui du *Songe*, qu'il s'agisse de *Commentaires* au *Timée* ou à la *République*, ou de traités méthodiques relatifs à l'âme.

Les traités «sur l'âme»

Avec la diffusion des religions de salut dans l'Empire romain, la nature et la destinée de l'âme sont devenus des sujets de préoccupation constante, auxquels répond un genre de traité bien défini, le *De Anima* ou Περὶ ψυχῆς. Citons pour mémoire ceux de Tertullien [20], de Jamblique [21] qui ne sont que la partie visible d'un énorme iceberg. Le P. Festugière a montré que le plan de ces traités ne variait guère, s'ordonnant autour de quatre grands thèmes:

I. Nature de l'âme
II. Origine, temps et mode de l'incarnation de l'âme
III. Sort de l'âme incarnée
IV. Eschatologie [22].

---

[17] K. Mras, *Macrobius' Kommentar*. . . p. 276.

[18] Cf. *infra* p. 582 sq. et 586 sq.

[19] Cf. *infra* p. 533, 607, etc. . . .

[20] Dont J. H. Waszink a donné une édition accompagnée d'un commentaire particulièrement nourri (éd. anglaise: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, edited with Introduction and Commentary, Amsterdam, 1947; sur le plan du traité, voir les pages 15 sq.)

[21] Connu par Stobée, *Ecl.*, trad. d'A. J. Festugière, dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 3, p. 177-248.

[22] Cf. A. J. Festugière, *op. cit.* 3, p. 2 sq.; le plan du *De Anima* d'Aristote

Même si un auteur ne respecte pas le schéma rigoureux de ces traités lorsqu'il traite des questions relatives à l'âme, il a toujours présentes à la mémoire ces quatre parties fondamentales auxquelles leur lecture l'a habitué: Qu'est-ce que l'âme? D'où vient-elle? Comment est-elle incarnée? Où va-t-elle? Les préoccupations de Macrobe s'insèrent également dans ce cadre familier à son époque, même s'il ne le respecte pas dans son exposé.

Plotin et Porphyre

De Plotin, le dieu de Macrobe, mais un dieu souvent caché et connu par l'intermédiaire de Porphyre, nous possédons neuf traités sur l'âme, groupés par Porphyre dans la *IVe Ennéade* [23]. Aucun d'eux n'est cité par Macrobe ou n'apparaît comme étant la source directe de son *Commentaire* [24].

Au catalogue des œuvres de Porphyre donné par J. Bidez, six ouvrages (les N° 33 à 38) sont consacrés à la psychologie; seul le traité *Ad Gaurum* (sur l'animation de l'embryon) est conservé, mais il est de peu d'intérêt pour notre étude. Particulièrement regrettable est la perte de l'*Adversus Boethum de anima* dont Eusèbe a conservé cependant quelques fragments [25]. Mais d'autres traités touchaient également au problème de l'âme: ce sont d'abord les trois traités conservés, le *De antro Nympharum* [26], l'*Epistula ad*

---

n'a rien à voir avec ce nouveau genre de traité, les préoccupations ne sont plus les mêmes.

[23] T. 4 de l'*éd.* Bréhier; en voici la liste:

I. De l'essence de l'âme (I).
II. De l'essence de l'âme (II).
III. Difficultés relatives à l'âme (I).
IV. Difficultés relatives à l'âme (II).
V. Difficultés relatives à l'âme (III).
VI. De la sensation et de la mémoire.
VII. De l'immortalité de l'âme.
VIII. De la descente de l'âme dans le corps.
IX. Est-ce que toutes les âmes font une âme unique ?

[24] Le P. Henry n'en a relevé aucun: cf. *Plotin et l'Occident*. . . p. 225.

[25] J. Bidez, *Vie de Porphyre*. . . p. 69* n° 34; le n° 33 de Bidez, Πρὸς Ἀριστοτέλην, περὶ τοῦ εἶναι τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν, est en fait identique à l'*Adversus Boethum* (cf. P. Henry, *Etudes classiques* 6, 1937, p. 161 sq. et Beutler, art. *Porphyrios*, dans *P.W*. p. 289).

[26] N° 52 de Bidez; *ed.* A. Nauck, *Porphyrii philosophi platonici opuscula*

Marcellam[27] et les *Sententiae*[28]. Le *De regressu animae*[29] nous est connu par quelques fragments; le *De Styge* et les Σύμμικτα ζητήματα également, ce dernier ouvrage ayant fait l'objet d'une étude attentive de H. Dörrie qui permet d'en reconstituer la doctrine[30]. Il faut leur ajouter, bien entendu, les *Commentaires au Timée, à la République* et *au Phédon* dont on retrouve quelques passages chez des commentateurs plus tardifs comme Proclus, Olympiodore et Simplicius[31].

On peut donc reconstituer (de manière souvent hypothétique) la doctrine de Porphyre sur l'âme, mais nous n'avons conservé aucun texte assez long qui puisse être la source suivie de Macrobe[32]. Au contraire, c'est souvent le texte de Macrobe qui servira à la reconstitution de la doctrine de Porphyre[33].

Comme nous ne sommes pas lié par les exigences du commentaire *ad verbum* qui obligent Macrobe à adopter le plan de Cicéron, nous renoncerons, pour notre part, à suivre l'auteur du *Commentaire* pas à pas. Pour mieux replacer la doctrine de l'âme de ce dernier dans le milieu spirituel et culturel où elle s'est formée, nous en regrouperons les éléments sous les quatre rubriques d'un traité classique *De Anima*; cependant, seule concession à la disposition du *Commentaire*,

---

selecta, Leipzig, 1886; *trad.* F. Buffière, dans *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 597-616.

[27] N° 42 de Bidez; *ed.* A. Nauck *ibid.*; *rec. ed.* W. Potscher, *Philosophia antiqua*, vol. 15, Leiden 1968 (avec trad. allemande).

[28] N° 26 de Bidez; *ed.* B. Mommert, Leipzig, 1907.

[29] N° 44 de Bidez; fragments recueillis par Bidez, *op. cit.* p. 24*-41*.

[30] H. Dörrie, *Porphyrios «Symmikta Zetemata»* dans *Zetemata*, 20, München, 1959.

[31] Proclus, *Comm. in Rem. P. ed.* Kroll, 2 vol. Leipzig 1899-1901; trad. fr. et notes de A. J. Festugière, 3 vol. 1970. *Comm. In Tim. ed.* Diehl, 3 vol. Leipzig 1903-1906; trad. fr. et notes de A. J. Festugière, 5 vol., Paris 1966-68. Les fragments attribués au *Commentaire au Timée* de Porphyre ont été réunis dans A. R. Sodano, *Porphyrii in Platonis Timaeum Commentariorum fragmenta collegit et disposuit*. . . Naples, 1964.

[32] Nous renonçons — provisoirement — à la tentation de reconstruire *le* Porphyre de Macrobe; l'auteur du *Commentaire* ne suit pas aveuglément Porphyre, et même lorsqu'il s'en inspire, l'identification du traité dont il s'inspire est trop souvent incertaine.

[33] Et parfois même des sources de ce dernier: voir *infra* p. 547 sq. à propos de la descente de l'âme selon Numénius. Il faut cependant avancer prudemment dans cette *Quellenforschung*. . .

nous traiterons à part les quatre chapitres de la fin prouvant l'immortalité de l'âme par son automotricité.

Chapitre I: La nature de l'âme.
Chapitre II: Son origine céleste.
Chapitre III: Son incarnation.
Chapitre IV, § 1-3 : Sa destinée *post mortem.*
§ 4: L'immortalité prouvée par l'automotricité.
Chapitre V: La religion de Macrobe.

CHAPITRE X

LA NATURE DE L'ÂME

I. VOCABULAIRE

La langue latine dispose de deux mots très voisins pour désigner ce que nous appelons communément «l'âme»: *animus* et *anima.* A l'origine, les deux mots recouvrent deux notions différentes: *anima* évoque l'idée de souffle vital et, en ce sens, se rapproche plutôt de *spiritus,* tandis que *animus* désigne ce qui distingue l'homme de l'animal, en quelque sorte le siège de la sensibilité et de l'intelligence; dans ce dernier sens, il est concurrencé par *mens* [1]. Mais les deux mots, qui ne diffèrent que par une désinence, ont été le plus souvent pris l'un pour l'autre, autant par le vulgaire que par le philosophe, et les notions qu'ils recouvrent se chevauchent fréquemment. Macrobe signale avec justesse que chacun des deux termes peut être employé au sens propre, restreint, ou au sens large, abusivement [2]. Nous n'avons pas à faire ici l'historique de cette confusion, mais nous voudrions donner deux exemples d'emplois, au sens propre, et abusivement.

Lucrèce

Lucrèce avait besoin de deux termes pour qualifier les deux parties de l'âme reconnues par Epicure, le λογικόν et l'ἄλογον [3]. Il rend le premier par *animus* et le second par *anima,* sans désigner autrement le composé des deux, la ψυχή d'Epicure. A l'*animus,* fonction intelligente de l'âme, il accorde la prééminence sur l'*anima,* simple fonction vitale[4]. Cette distinction épicurienne est évidemment sans signification pour le platonisme, mais elle inaugure un principe de différentiation des deux termes *animus* et *anima* que nous retrouverons, *mutatis mutandis*, chez d'autres auteurs[5].

---

[1] A. Ernout et A. Meillet, *Dict. étymologique de la langue latine,* art. *anima, animus* et *mens.* Cf. J. H. Waszink, *Ed. Tertull. De Anima,* p. 201: Apulée serait le premier auteur latin à employer *anima* pour désigner l'âme tout entière (*De Plat.* 1, 13); à partir de cette époque, *anima* traduit habituellement le grec ψυχή.

[2] Cf. *infra* n. 7.

[3] *De Rerum Nat.* 3, 136 sq.; pourtant il reconnaît lui-même qu'il est difficile d'éviter toute confusion: *Quatenus est unum inter se cunjunctaque res est* (3, 424). Cf. P. Boyancé, *La théorie de l'âme chez Lucrèce,* dans *BAGB* sup. *Lettres d'Humanité* 17, 1958, p. 30-49.

Cicéron

Cicéron fait un usage intensif d'*animus* alors qu'*anima* n'est employé chez lui que dans le sens de «souffle vital». Il distingue pourtant bien, en lointain disciple de Platon, la ψυχή et le νοῦς, mais c'est par *animus* qu'il traduit le premier terme, le second étant rendu soit encore par *animus*, soit par *mens* lorsqu'il veut préciser d'avantage ou éviter la confusion. Dans les *Tusculanes* il parle de l'immortalité des âmes (*animorum*), il dit que les âmes (*animi*) des animaux sont privées de raison, alors que c'est *anima* qui a ce sens dans le *De Natura Deorum*[6]. En fait, c'est presque toujours *animus* qui est utilisé avec le sens soit de ψυχή soit de νοῦς.

Pour nous en tenir au *Songe de Scipion*, *anima* n'y apparaît pas une fois, *animus* onze fois (dont deux dans une acception non philosophique) et *mens* quatre fois. On peut hésiter parfois sur le sens exact donné à *animus*, mais on ne peut douter qu'il est plusieurs fois l'équivalent de ψυχή et plusieurs fois l'équivalent de νοῦς[7].

---

[4] *De Rerum Nat.* 3, 396 sq.

[5] Nous connaissons l'importance des citations de Lucrèce dans les *lexiques* utilisés par Macrobe; l'influence de la langue du poète dépasse largement celle de l'Epicurien.

[6] *Tusc.* 1, 80: ... (*bestiarum*) *animi sunt rationis expertes*... *De Nat. Deorum* 1, 87: *Numquam vidi*... *animam rationis consiliique participem in ulla nisi humana figura*... En fait, *anima* n'apparaît presque jamais au sens d'*âme*; l'exemple que donne Merguet (*Lex. Cic.*) tiré de *Rep.* 6, 3 est inexact (le mot *anima* se trouve dans la phrase de Favonius Eulogius qui introduit la citation). Voir *Tusc.* 1, 9, 19, la doxographie sur l'âme (= *animus*, sauf pour ceux qui veulent que l'âme soit un «souffle» = *animam*); *Ibid.* 1, 10, 21: ... *neque in homine inesse animum vel animam nec in bestia*... (doublet rhétorique); *ibid.* 1, 11, 24: ... *de immortalitate animorum*... tandis que *anima* est employé au sens de «souffle»: *Si anima est, fortasse dissipabitur*... Cf. encore J. H. Waszink, *loc. cit.* (c'est pour «faire cicéronien» que Lactance revient au mot *animus*).

[7] Tableau des emplois d'*animus* et de *mens* dans le *Songe*:

ANIMUS

Emplois non philosophiques:

1, 10: ... *ades*... *animo*...

1, 12: ... *lumen animi ingeniique*...

Il y a donc chez Cicéron une imprécision dans l'usage de ces termes qui n'échappe pas à Macrobe: « il faut faire attention qu'ici (Cicéron) parle de l'âme (*animus*) au sens propre et au sens dérivé; l'âme (*animus*) est en effet au sens propre l'intelligence (*mens*) dont personne ne doute qu'elle est plus divine que l'âme (*anima*). . . .; lorsque donc il dit: «il faut conserver l'âme (*animus*) dans la prison du corps», il nomme l'âme (*animam*) elle-même qui est enchaînée dans la prison du corps et à laquelle l'intelligence divine (*mens divina*) n'est pas soumise» [8].

L'auteur du *Commentaire* n'a aucun mal à distinguer les deux sens du mot *animus*, car il le fait dans le cadre très strict de la hiérarchie néo-platonicienne, où l'Intellect (deuxième hypostase) est situé au-dessus de l'âme (troisième hypostase), ce qu'indique

---

Emplois au sens de νοῦς:
3, 15: . . . *iisque animus datus est. . .*
4, 17: . . . *praeter animos munere deorum. . . datos. . .*
Emplois au sens de ψυχή:
3, 15: . . . *animus retinendus est in custodia corporis. . .*
7, 24: . . . *cum Romuli animus haec ipsa in templa penetravit*
8, 26: . . . *sic fragile corpus animus sempiternus movet. . .* (traduction de *Phaedr.* 245e, ψυχή).
9, 28: . . . *quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget?* (forme ambiguë, mais on peut penser que Cicéron utilise encore le masculin).
. . . *nam haec est propria natura animi atque vis.*
9, 29: . . . *exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit. . .*
. . . *eorum animi qui se corporis voluptatibus dediderunt. . .*
MENS
3, 15: . . . *quae* (*stellae*). . . *divinis animatae mentibus. . .*
4, 17: . . . *quousque humi defixa mens tua erit?*
. . . *Sol. . . mens mundi et temperatio. . .*

Cf. l'article de M. Van Den Bruwaene, Ψυχή *et* νοῦς *dans le Somnium Scipionis de Cicéron*, dans *A.C.* 8, 1939 p. 127-152: Cicéron aurait été influencé par le stoïcisme de Posidonius sur ce point, ce qui est nié par P. Boyancé (*Sur le Songe de Scipion 26-28*, dans *A.C.* 11, 1942, p. 5-28) qui remarque: «Cicéron ne paraît pas distinguer entre *mens* et *animus*. . . »; dans ce cas, Macrobe aurait raison de distinguer l'*anima* et de confondre le *mens* et l'*animus*.

[8] *In Somn.* 1, 14, 3-4: *Notandum est quod hoc loco animum et ut proprie et ut abusive dicitur posuit. Animus enim proprie mens est, quam diviniorem anima nemo dubitavit: sed non nunquam sic et animam usurpantes vocamus. Cum ergo dicit, «hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus», mentem praestat intellegi, quae nobis proprie cum caelo sideribusque communis est; cum vero ait, «retinendus animus est in custodia corporis», ipsam tunc animam nominat, quae vincitur custodia corporali, cui mens divina non subditur.*

nettement l'incise «(l'intelligence) dont personne ne doute qu'elle est plus divine que l'âme». Mais ce type de distinction force la pensée de Cicéron, si imprégnée soit-elle de platonisme. . .

Macrobe distingue toujours avec soin les deux mots

Dans la suite de son *Commentaire,* Macrobe n'oublie pas cette distinction capitale: *animus* n'est utilisé que dans le sens de *mens* pour désigner soit l'Intellect, deuxième hypostase, soit l'émanation de cet Intellect dans l'âme individuelle; il peut toujours, dans ce sens, être supplanté par *mens* [9]. Lorsque Cicéron emploie *animus* abusivement (d'un point de vue néo-platonicien, cela s'entend) Macrobe le corrige soit en signalant la correction, soit en se bornant à substituer dans son propre texte *anima* à *animus.* Ainsi, quand l'Africain déclare: «les âmes (*animi*) de ceux qui se sont abandonnés aux voluptés du corps et se sont faits en quelque sorte les esclaves des passions. . . », Macrobe reprend: «il est nécessaire que toute âme (*animam*) revienne à son lieu d'origine, mais celles. . . . . qui restent attachées aux douceurs du corps. . . ». En effet, il n'est pas possible de dire du νοῦς (*mens*) qu'il est parfois séduit par les attraits du corps: *animus* doit donc être remplacé par *anima* qui seul convient [10].

Cette distinction tend à s'imposer au Ve siècle

Macrobe n'est évidemment par le seul à son époque qui distingue le couple *animus/mens* d'*anima* sous l'influence du système néo-platonicien. Il est intéressant de comparer avec la sienne l'attitude de Calcidius qui, en commentant le *Timée* dans une optique néo-platonicienne (et en s'inspirant souvent, lui aussi, de Porphyre), se heurte aux mêmes difficultés que Macrobe.

---

[9] Outre 1, 14, 3-4 (cf. n. précédente), voir par exemple 1, 2, 14: . . . *vel ad mentem quem Graeci* νοῦν *appellant*. . .; 1, 2, 16: (la *mens* entre le *summus deus* et l'*anima*) etc. . . Seule l'âme (*anima*) du Monde est identifiée pratiquement à la *mens* du Monde (1, 14, 14).

[10] *Somn. Scip.* 9, 29: *eorum animi qui se corporis voluptatibus dediderunt* = *In Somn.* 2, 17, 14: *necesse est omnem animam ad originis suae sedem reverti, sed. . . quae corporis illecebris ut suis sedibus inhaerent*. . .; autre exemple: *Somn. Scip.* 8, 27 = *In Somn.* 2, 13, 7 sq. etc. . . *Contra*: *Sat.* 1, 15,12: «*remittere animum quasi amittere est*; mais il s'agit ici d'un jeu de mot de Musonius: *remittere animum/amittere* (*animam*).

J. H. Waszink donne deux exemples où *animus* est employé par Calcidius au sens d'*anima*; partout ailleurs il l'est au sens d'*intellectus* ou de *mens*, ce dernier terme désignant très précisément la «seconde divinité» [11]; *anima*, en revanche, lui sert à évoquer la troisième hypostase ou des réalités de même niveau [12]. La terminologie d'Augustin est plus flottante, car chez lui les influences se superposent, et les réalités proprement chrétiennes l'emportent. Il semble distinguer *animus* d'*anima*, mais parfois il emploie manifestement l'un pour l'autre [13]. Dans l'ensemble, une certaine confusion subsiste dans l'emploi des deux termes qui tendent cependant à se spécialiser chacun dans un sens précis. Macrobe, pour sa part, applique rigoureusement la distinction: *animus* pour l'Intellect et ses activités, *anima* pour l'âme, troisième hypostase. Cette précision, ce sens de la propriété des termes, doivent être portés à l'actif de l'auteur du *Commentaire*. Voyons maintenant comment il situe l'âme dans l'échelle des êtres.

2. PLACE DE L'ÂME: L'« ÉMANATION» SELON MACROBE

Le texte capital se lit en *In Somn.* 1, 14, 5, à la charnière des premiers chapitres traitant de l'âme et des chapitres cosmologiques; le point de départ en est la phrase de Paul-Emile, affirmant la parenté entre l'âme (*animus*) des hommes et l'intelligence (*mentibus*) des astres [14]: voici ce qu'en dit Macrobe.

---

[11] *Timaeus a Calcidio translatus*. . . Index, p. 409 (*animus*), p. 414 (*intellectus*), p. 416 (*mens*). C'est dans un commentaire *moral* que Calcidius confond *animus* avec *anima* (c. 183); *mens* est très exactement défini au c. 176: *Et est mens dei aeterna: est igitur mens dei intellegendi aeternus actus.*

[12] *Ibid.* p. 408-409: nous disons «des réalités de même nature» car Calcidius expose des doctrines (Stoïcisme, Numénius) qui ne correspondent pas exactement, sur ce point, au système de Plotin (références dans l'Index cité).

[13] Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de la philosophie de saint Augustin*, 3° éd., Paris 1949, p. 56-57; exemple de confusion: *De quant. animae*, 13, 22: *si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.* Ajouter *Solil.* 2 13, 24: *Omne quod in subjecto est, si semper manet, ipsum etiam subjectum maneat semper necesse est. Et omnis in subjecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina*. . . Augustin traduit ici par *animus* la ψυχή de Porphyre: cité par H. Dörrie, *Symmikta Zetemata*. . . p. 153, qui ne remarque pas l'emploi erroné d'*animus* pour *anima*.

[14] *Somn. Scip.* 3, 15: . . . *iisque* (*hominibus*) *animus datus est ex illis*

«. . . Examinons maintenant comment l'âme (*animus*), c'est-à-dire l'intelligence, nous est commune avec les astres, selon l'opinion des théologiens. Dieu, qui est, aussi bien qu'il est appelé, la cause première, est l'unique principe et l'unique origine de toutes les choses qui sont et qui paraissent être. Il a, par la fécondité surabondante de sa majesté, fait naître de lui l'Intellect (*mentem*). Cet Intellect, qui est appelé νοῦς en tant qu'il regarde son père, conserve une parfaite ressemblance avec son auteur, mais il crée l'âme (*animam*) à partir de lui-même lorsque, se retournant, il regarde les choses qui sont derrière elle. A son tour l'âme, en tant qu'elle regarde son père, se revêt de lui; mais peu à peu, son regard se retirant de son auteur, elle dégénère jusqu'à fabriquer les corps, elle qui est incorporelle; elle tient donc, de l'Intellect qui l'a fait naître, la raison (*rationem*) la plus pure qu'on appelle λογικόν, et de sa propre nature, ensuite, le principe de la sensibilité et de la croissance, principes dont l'un est appelé αἰσθητικόν et l'autre φυτικόν»[15].

On retrouve ici la triade plotinienne qui va de l'Un (auquel Macrobe ne donne que les appellations — plotiniennes également — de «cause première», d'«unique principe») à l'âme (*anima* = ψυχή) par l'Intellect (*animus* = *mens* = νοῦς), chaque être engendrant le suivant à partir de lui-même, ce qui est le propre de l'émanation. Le P. Henry a souligné combien cette doctrine est proche de celle de Plotin et exempte des complications qu'on rencontre chez les Néo-Platoniciens postérieurs comme Amélius ou Jamblique[16]. P. Courcelle lui donne raison[17], mais W. Theiler[18] et récemment P. Hadot[19] ont mis en relief ses aspects porphyriens, irréductibles

---

sempiternis ignibus quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circulos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili.

[15] *In Somn.* 1, 14, 5: cf. n. 23.

[16] *Plotin et l'Occident*. . . p. 187-190; pour lui, les différences ne sont que des «transpositions» opérées par Macrobe d'*Enn.* 5, 2, 1.

[17] *L.G.* p. 22: P. Courcelle ajoute *Enn.* 3, 4, 2-3, d'où proviendraient les notions de λογικόν, d'αἰσθητικόν et de φυτικόν.

[18] *Porphyrios und Augustin*, dans *Schriften der Königsberg. Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaft. Kl.* 10, 1, Halle 1933, p. 33; et, plus récemment dans art. *Ammonios und Porphyrios, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. VII, Vandœuvres-Genève 1965, p. 97-100.

[19] *Porphyre et Victorinus*, t. 1 p. 459-460, n. 2; c'est aussi l'avis de Beutler, *art. cit.* dans *P.W.* p. 303; mais ce dernier compare (p. 305) Proclus, *In Tim.*

à la doctrine de Plotin. La controverse ne porte donc pas sur une question de source (Macrobe a-t-il connu ici Plotin directement ou par l'intermédiaire de Porphyre?) mais bien sur une question de doctrine (Macrobe reflète-t-il la pensée de Plotin ou celle, différente, de Porphyre?)

Plotin, Enn. 5, 2 (11), 2

Le traité de Plotin *De la Génération et de l'Ordre des choses qui viennent après le Premier* est très bref (à peine un peu plus de deux pages de l'édition Bréhier). Il a pour objet «de faire sentir la continuité qu'il y a entre tous les domaines du réel» [20]; Dieu crée par «surabondance» l'Intellect; celui-ci à son tour crée l'âme, qui s'avance elle-même jusqu'aux plantes qu'elle anime: «la procession se fait donc ainsi du premier au dernier, chaque chose reste toujours à sa place propre, la chose engendrée à un rang inférieur à celui de son générateur et chaque chose devient identique à son guide tant qu'elle suit ce guide» [21].

Macrobe ne se propose pas le même but: il veut simplement montrer comment l'Intellect se diffuse dans les astres et dans l'âme humaine, ce qu'il fait en reprenant l'émanation à sa source, l'Un, et en la suivant jusqu'aux choses corporelles, grâce au résumé que contient le petit traité de Plotin, infiniment plus accessible par sa concision que les autres traités de la *Cinquième Ennéade* [22].

Les ressemblances formelles entre le texte de Macrobe et celui de Plotin sont nombreuses; le P. Henry les souligne et P. Hadot lui donne raison: elles portent sur les notions de création par «surabondance», de regards tournés vers son auteur par chaque hypostase qui conserve ainsi son unité etc. . [23]. Mais sur l'interprétation des divergences que présentent les deux textes, leurs opinions diffèrent.

1, 378 sq. = Macrobe, *In Somn.* 1, 14, 6-15; Proclus, dans ce texte, tourne uniquement autour de l'idée que la série des êtres est sans faille; c'est l'autre face du texte de Plotin que l'on retrouve chez lui. . .

[20] E. Bréhier, Introduction à l'éd. des Belles-Lettres, 5, p. 31.

[21] *Enn.* 5, 2 (11), 2, trad. Bréhier.

[22] *Enn.* 5, 1 (10) *Sur les trois hypostases*, par exemple.

[23] Voici le parallèle donné par le P. Henry:

In Somn. 1, 14, 5-7	*Enn.* 5, 2, 1, 1-22
Nunc qualiter nobis animus, id est mens, cum sideribus communis sit,	Τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἕν· ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα. . . Ὂν γὰρ τέλειον

Une autre source?

Pour le P. Henry, le traité de Plotin *suffit* à rendre compte du texte de Macrobe qui transpose certaines images, ajoute certaines idées (l'intelligence crée l'âme en se tournant vers ce qui vient après), en appliquant au deuxième niveau ce que Plotin dit expressément du troisième (l'âme). Bref, le style est bien de Macrobe; les idées sont toutes de Plotin, ou dans l'esprit de Plotin. Sur un point, nous donnons entièrement raison au P. Henry; le style de Macrobe est tout à fait différent de celui de son modèle bien qu'il lui emprunte ses images: il suffit de lire les deux textes pour s'en rendre compte; inutile de supposer une seconde source pour rendre compte ici de l'originalité de la forme, nous reconnaissons bien la manière et les procédés d'adaptation de notre auteur [24].

Une première difficulté est soulevée par l'expression *secundum theologos*. Qui sont ces «théologiens» à qui Macrobe emprunte sa

---

secundum theologos disseramus. Deus, qui prima causa et est et vocatur, *unus omnium*, quaeque sunt quaeque videntur esse, *princeps et origo est*. Hic *superabundanti* majestatis fecunditate de se mentem *creavit*. Haec mens, quae νοῦς vocatur, *qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris*, animam vero de se creat posteriora respiciens. Rursum anima *patrem, qua intuetur, induitur* ac paulatim *regrediente respectu* in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat; habet ergo et purissimam ex mente, de qua est nata, rationem, quod λογικόν vocatur, et ex sua natura accipit praebendi sensus praebendique incrementi seminarium, quorum unum αἰσθητικόν alterum φυτικόν nuncupatur. Cf. P. Hadot, *op. cit.* p. 459, n. 2.

τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτου πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη. . . καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος. . . Οὕτως οὖν ὤν οἷον ἐκεῖνος τὰ ὅμοια ποιεῖ δύναμιν προχέας πολλήν. . . Ἡ δὲ (ἡ ψυχὴ) οὐ μένουσα ποιεῖ, ἀλλὰ κινηθεῖσα ἐγέννα εἴδωλον. Ἐκεῖ μὲν οὖν βλέπουσα, ὅθεν ἐγένετο, πληροῦται, προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην καὶ ἐναντίαν γεννᾷ εἴδωλον αὐτῆς αἴσθησιν καὶ φύσιν τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς.

[24] En particulier la systématisation par extension des symétries; ainsi Macrobe se laisse entraîner à dire que l'âme, dans sa dégénérescence, en vient à «fabriquer» les choses corporelles, qui deviennent ainsi une quatrième hypostase; or, pour Plotin, l'âme se contente d'animer la matière; sur cette question difficile, cf. P. Hadot, *op. cit.* p. 182, n. 2.

doctrine? Le mot désigne parfois chez lui les Orphiques [25], ce qui n'est évidemment pas le cas ici; il s'agit simplement de philosophes traitant des choses divines. Mais le pluriel paraît indiquer qu'ils sont plusieurs, ou tout au moins deux. Le P. Henry semble d'abord en convenir [26], mais plus loin il estime «que ce pluriel appartient au genre même de la citation anonyme: il correspond dans notre langue à cet «on» qu'affectionnent les grands écrivains insouciants ou dédaigneux des références précises» [27]. Ce pluriel nous paraît, quant à nous, fort peu significatif; plutôt qu'un pluriel anonyme, nous y verrions un pluriel de majesté, tel qu'on en rencontre souvent chez Macrobe [28]; ces «théologiens» ne sont autres que Plotin lui-même. Cela n'exclut pas qu'il ait utilisé d'autres sources, mais c'est à Plotin qu'il rapporte cette doctrine de l'Un.

Plus graves sont les différences relevées par P. Hadot; passons sur la première, que le P. Henry a expliquée par avance: ce que Macrobe dit de la production de l'Intelligence par l'Un et de l'âme par l'Intelligence peut avoir été tiré par analogie de la conversion de l'âme vers les choses, présente chez Plotin. Mais le double regard, que l'Intellect et l'Ame tournent soit vers leur père soit vers les réalités inférieures, est effectivement très caractéristique de l'exposé du *Commentaire* et ne se retrouve pas chez Plotin, tout comme est originale l'idée exprimée par Macrobe que la ressemblance de l'Ame avec son père est liée au regard de celle-ci vers son père. Or ce double regard se retrouve justement chez Numénius [29] et «la liaison entre contemplation du principe supérieur et ressemblance avec lui» se retrouve dans un texte parallèle de Calcidius, pour lequel J. H. Waszink suppose une influence de

---

[25] *Sat.* 1, 23, 21. Sur cette appellation, cf. J. H. Waszink, *éd. Tertullien De anima* p. 103 et *éd. Calcidius* p. 298, 16.

[26] *Op. cit.* p. 190, où il admet même l'hypothèse d'une lecture de Porphyre.

[27] *Op. cit.* p. 227.

[28] Dans un cas au moins nous avons un exemple indiscutable; dans *Sat.* 1, 17, 3, Macrobe cite une expression du *Songe de Scipion* qu'il attribue «aux Anciens»: *ut veteribus placuit*; cf. *supra* p. 457.

[29] Numénius, Leemans fg. 20 = Des Places 11 (*ap.* Eusèbe, *Praep. Evang.* 11, 17, 11-18) et Leemans fg. 21 = Des Places 12 (*ap.* Eusèbe, *Praep. Evang.* 11, 18, 6-10); mais la ressemblance s'arrête là; pour Numénius (fg. 20) «le Dieu qui est deuxième et troisième ne fait qu'un».

Porphyre [30]. Il est vrai que les ressemblances plus structurelles que formelles entre les deux textes latins ne permettent pas de supposer un archétype unique. P. Hadot conclut cependant que Calcidius et Macrobe remontent tous deux à un commentaire théogonique du *Timée* par Porphyre (inspiré par Numénius).

Nous serions, pour notre part, moins catégorique. Le *Commentaire au Timée* n'est pas la source unique de Macrobe; nous convenons volontiers que la transformation du texte de Plotin est très «porphyrienne»; la question étant fondamentale pour la métaphysique, l'exposé devait s'en retrouver à plusieurs endroits dans l'œuvre de Porphyre. Si Calcidius a puisé son inspiration, comme il est vraisemblable, dans le *Commentaire au Timée,* Macrobe, lui, a pu s'inspirer d'un autre ouvrage de Porphyre, lequel faisait plus de place au traité de Plotin dont — la démonstration du P. Henry n'a sur ce point rien perdu de sa force — Macrobe transmet plusieurs formules capitales.

Quel est alors le texte de Porphyre dont Macrobe s'inspirerait ici? Il n'est pas interdit de songer à l'un des commentaires que Porphyre déclare avoir insérés dans l'édition des *Ennéades* «d'une manière irrégulière et sur la suggestion d'amis qui voulaient se faire éclaircir certains passages» [31]; le traité 5, 2 est assez important pour que Porphyre ait jugé utile de l'assortir d'un bref commentaire systématisant la pensée de Plotin. Ainsi s'expliquerait tout naturellement la liaison étroite entre les formules de Plotin et celles de Macrobe.

---

[30] P. Hadot, *loc cit.*; Calcidius, c. 176: *Principio cuncta quae sunt et ipsum mundum contineri regique principaliter quidem a summo deo, qui est summum bonum ultra omnem substantiam omnemque naturam, aestimatione intellectuque melior, quem cuncta expetunt, cum ipse sit plenae perfectionis et nullius societatis indignus; de quo plura dici nunc exorbitare est. Deinde a providentia, quae est post illum summum secundae eminentiae, quem noyn Graeci vocant; est autem intellegibilis essentia aemulae bonitatis propter indefessam ad summum deum conversionem, estque ei ex illo bonitatis haustus, quo tam ipsa ornatur quam cetera quae ipso auctore honestantur. Hanc igitur dei voluntatem, tanquam sapientem tutelam rerum omnium, providentiam homines vocant. . . quia proprium divinae mentis intellegere, qui est proprius mentis actus. Et est mens dei aeterna: est igitur mens dei intellegendi aeternus actus.* Cf. J. H. Waszink, *adn. ad loc.* et *Studien. . .* p. 20.

[31] Porphyre, *Vita Plot.* 26; sur ces commentaires perdus, cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre,* p. 119-120 et p. 67* *sub* n. 20, ainsi que Beutler, art. *Porphyrios,* dans *P.W.* p. 286.

Conclusion: Macrobe, fidèle disciple de Plotin

Nous conclurons par deux remarques: la première est que le traité de Plotin est très bref; or il est bien dans les habitudes de Macrobe, lorsqu'il se rapporte au texte original des *Ennéades*, de choisir un texte bref, situé de préférence au début d'une *Ennéade* [32]. La seconde remarque est d'ordre doctrinal: P. Hadot juge «considérables» les divergences qu'il relève entre le texte de Macrobe et celui de Plotin; le mot nous paraît excessif. Si importantes que soient les différences de structures dans les deux descriptions de l'émanation, quant au fond elles ne présentent aucune gravité. Comme Plotin, Macrobe reconnaît trois hypostases divines qui s'engendrent l'une l'autre dans un processus continu qui se prolonge ensuite jusqu'aux êtres corporels. Et le P. Henry a raison de souligner que Macrobe, conservant à l'émanation plotinienne sa simplicité primitive, ne fait appel à aucun des intermédiaires que les Néo-Platoniciens orientaux ont multipliés entre le Premier Principe et la matière sensible [33]. Mais surtout, Macrobe, conservant l'unité de la hiérarchie des êtres, envisage la descente dans l'Intellect puis dans l'âme selon une perspective *optimiste*: venue sur terre pour achever la création, l'âme ne pèche pas par sa descente tant qu'elle regarde le Père, ce qui assure sa ressemblance avec Lui, donc son salut. Rien ici du pessimisme de Numénius pour qui l'âme pèche *toujours*, dès qu'elle descend vers la matière. Les Platoniciens ont constamment hésité entre une conception pessimiste et une conception optimiste de la création. Plotin, probablement sous l'influence stoïcienne, est celui qui a le plus conservé à la création sa fonction bienfaisante [34]. Nous verrons plus loin comment Macrobe, évoquant la descente des âmes individuelles, se laisse emporter par le pessimisme de Numénius[35]; mais ici, il conserve l'esprit de Plotin. Toutefois, en faisant jeter à l'Intellect un double regard, vers le Père et vers l'âme, il fait de celui-ci une essence intermédiaire à son niveau, analogue à cette μέση οὐσία qu'est, chez Porphyre, l'âme[36].

---

[32] Cf. *infra* p. 572-573.

[33] L'hypothèse absurde de Borghorst (*De Anatolii fontibus*, Berlin 1905, p. 38-44) selon laquelle Macrobe suivrait un commentaire perdu de Jamblique est unanimement rejetée aujourd'hui (cf. P. Courcelle, *L.G.* p. 20-21). La doctrine exprimée ici par Macrobe est un argument supplémentaire contre sa crédibilité; sur la multiplication des intermédiaires chez les Néo-Platoniciens orientaux, cf. E. Zeller, *Philos. der Griech.* t. 3, 2, p. 475 sq.

[34] Cf. E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, p. 54: «Ainsi la production des choses sensibles n'entame en rien la vie spirituelle de l'âme qui reste entière; elle n'est point une fatigue ni un souci pour l'âme: «le corps n'est pas sensible à l'âme qui le dirige, car elle demeure dans les hauteurs intelligibles tout en l'administrant. . . » (*Enn.* 4, 3, 9)»; et aussi A. J. Festugière, *La Révélation*. . . 3, p. 73 sq.

3. NATURE PROPREMENT DITE DE L'ÂME, ESSENCE INCORPORELLE ET MATHÉMATIQUE

Incorporéité

Que l'âme soit une essence incorporelle est pour Macrobe une évidence qui n'appelle pas de démonstration: il mentionne plusieurs fois cette incorporéité comme une chose acquise. Par exemple, lorsqu'il évoque la descente de l'âme à travers les sphères, c'est-à-dire son «incorporation» progressive, il dit: «... et ce n'est pas d'un seul coup qu'abandonnant sa parfaite incorporéité elle revêt un corps de boue, mais peu à peu elle se gonfle d'apports de matière sidérale»[37]. Ou bien, pour expliquer le mouvement du ciel par l'impulsion de l'âme qui l'a fabriqué, il commence ainsi: «En effet, comme l'essence de l'âme, qui est incorporelle, est dans le mouvement...»[38]. Ailleurs il met en garde son lecteur contre une interprétation littérale du *Timée* qui pourrait faire croire à la corporéité de l'âme: si le Démiurge a donné à l'âme avec les trois dimensions la perfection du solide, «ce n'est pas pour signifier qu'elle a quelque chose de corporel, mais pour qu'elle puisse pénétrer l'univers en l'animant» [39]. Sur ce point, Macrobe ne fait donc que reprendre un des dogmes permanents de la tradition platonicienne, constamment réaffirmé par les Néo-Platoniciens [40].

---

[35] Cf. *infra* p. 555 sq.

[36] Notons que le rôle que Porphyre fait jouer à l'âme n'apparaît pas dans ce texte dans toute son ampleur (cf. H. Dörrie, *Die Lehre von der Seele, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. 12, Vandœuvre-Genève 1965, p. 168-191). Ici, Macrobe situe chaque hypostase à sa place dans la hiérarchie continue des êtres; les nécessités du commentaire le conduisent à aborder *avant* des questions qui logiquement viennent *après*, comme nous le verrons bientôt.

[37] *In Somn.* 1, 11, 12: *Nec subito a perfecta incorporalitate luteum corpus induitur sed sensim per tacita detrimenta et longiorem simplicis et absolutissimae puritatis recessum in quaedam siderei corporis incrementa turgescit...* Cette doctrine est empruntée à Numénius (cf. *infra* p. 559 sq.).

[38] *In Somn.* 1, 17, 9: *Nam cum animae quae incorporea est essentia sit in motu...*

L'incorporéité de l'âme chez les Néo-Platoniciens

Pour Plotin, l'incorporéité de l'âme est liée à son indivisibilité, donc à son immortalité. «Toutes (les âmes) sont issues du même principe, puisqu'elles ont une vie propre, qu'elles sont incorporelles et indivisibles, et qu'elles sont des substances» [41], affirmation reprise par Porphyre dans ses *Sententiae*: «L'âme est une substance sans dimensions, immatérielle et impérissable.» [42] Le «Catéchisme» de Salloustios rappelle lui aussi: «Immortelle, (l'âme) doit l'être nécessairement . . . parce qu'elle réagit en opposition avec le corps, vu sa nature incorporelle. . . », «. . . les incorporels, comme la nature et l'âme, préservent les corps. . . » [43]. Calcidius ne s'attarde pas non plus sur une évidence qui, d'ailleurs, remonte à Platon: «L'âme est donc, selon Platon, une substance privée de corps, se mouvant elle-même et rationnelle» [44]. Les arguments que les Platoniciens opposaient aux Stoïciens, partisans de la corporéité de l'âme, dont Tertullien nous a conservé l'écho [45], ont triomphé, semble-t-il, car Macrobe ne prend pas la peine de les citer.

---

[39] *Ibid.* 2, 2, 14: . . . *non quia aliquid significaret illam habere corporeum, sed ut possit universitatem animando penetrare. . .* extrait d'un développement sur la musique certainement emprunté à Porphyre (cf. *supra* p. 323); voir aussi *In Somn.* 1, 14, 17, où Macrobe met en garde cette fois contre une interprétation littérale de Cicéron: *Nec tamen ex ipsis caelestibus et sempiternis ignibus nos dicit animatos — ignis enim licet divinum, tamen corpus est, nec ex corpore quamvis divino possemus animari — sed unde ipsa illa corpora quae divina et sunt et videntur animata sunt, id est ex ea mundanae animae parte qua diximus, de pura mente constare.* Ce sont probablement les Stoïciens qui sont ici visés, ou tout au moins les interprétations stoïcisantes de la parenté de notre âme avec les astres.

[40] H. Dörrie, *art. cit.* p. 168: intermédiaire entre le νοῦς et le corps, l'âme n'est pas substantiellement différente du νοῦς d'où elle tire son «Seinswert»; l'*Ennéade 4* revient sans cesse, contre les Stoïciens, sur cette incorporéité. Aristote aussi se prononce pour l'incorporéité de l'âme, en un tout autre sens il est vrai: elle est pour lui une «forme» dépourvue de substance.

[41] *Enn.* 4, 7, 14 (trad. Bréhier): . . . ἅπασαι γὰρ ὡρμήθησαν ἀπὸ τῆς αὐτῆς ʼαρχῆς, ζωὴν ἔχουσαι οἰκείαν ἀσώματοί τε καὶ αὗται καὶ ἀμερεῖς καὶ οὐσίαι.

[42] *Sent.* 17.

[43] *De Diis et Mundo*, 8, 3 et 17, 2.

[44] Calcidius, c. 226; formule empruntée à une doxographie (cf. J. H. Waszink, *adn. ad loc.*)

Il faut se rappeler toutefois que la controverse ne revêt pas chez les Anciens la même virulence que dans les débats modernes entre idéalistes et matérialistes. La «matière» stoïcienne a plus d'un trait commun avec la substance incorporelle des Platoniciens [46]; ce qui explique d'ailleurs les hésitations des chrétiens: si Tertullien affirme la corporéité de l'âme (résultant de sa nature créée), Ambroise, platonicien, penche pour son incorporéité, et Augustin avoue ne pouvoir se prononcer sur cette épineuse question qui sera tranchée après la célèbre controverse entre Claudien Mamert et l'évêque Faustus de Riez [47].

Une curieuse doxographie

Macrobe introduit à la fin d'*In Somn.*, 1, 14 (qui traite essentiellement de la nature de l'âme) une doxographie bizarrement tronquée dont il tire une conclusion inattendue. Après avoir décrit le processus d'émanation, et avoir étudié la structure interne de l'âme (ses facultés et leur rôle chez les êtres vivants), il conclut — en apparence — par la réaffirmation de la parenté des âmes et des astres, pour ajouter aussitôt: «Il n'est pas hors du sujet que cette discussion sur l'âme s'achève par les opinions de tous ceux qui semblent s'être prononcés sur la nature de l'âme» [48], transition maladroite, qui contredit d'ailleurs l'usage constant des philosophes antiques; la doxographie *précède* la discussion (et lui fournit une matière) au lieu de la suivre [49].

---

[45] Tertullien, *De anima,* 5 et 6; tout ce passage proviendrait d'une doxographie de Soranus (cf. J. H. Waszink, *éd. du De Anima, ad loc.* p. 125 sq.)

[46] Fragment de l'éther divin, l'âme est un souffle igné, mais aussi elle n'est que pure raison. . . Cf. E. Bréhier, *Hist. de la Philos.* t. 1, 2, p. 319-320.

[47] Sur toute cette question, se reporter au livre de E. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au Ve siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident.* Paris, 1959.

[48] *In Somn.* 1, 14, 19: *Non ab re est ut haec de anima disputatio in fine sententias omnium qui de anima videntur pronuntiasse contineat.*

[49] Chez Aristote, par exemple, la doxographie est en tête du Περὶ ψυχῆς (1, 2); le lecteur de Proclus est habitué à cet exposé monotone (dans l'ordre chronologique) des opinions de ses prédécesseurs, sur chacun des points qu'il traite.

«Platon dit que l'âme est une essence qui se meut elle-même, Xénocrate un nombre se mouvant soi-même, Aristote une entéléchie (ἐντελέχειαν), Pythagore et Philolaos une harmonie, Posidonius une idée, Asclépiades l'exercice consonant des cinq sens, Hippocrate un souffle ténu répandu à travers tout le corps, Héraclide Pontique une lumière, Héraclite le Physicien une étincelle de l'essence des étoiles, Zénon un souffle aggloméré au corps, Démocrite un souffle inséré au milieu des atomes ayant une liberté de mouvement qui lui permet de pénétrer tout le corps, Critolaos le Péripatéticien qu'elle est faite de la cinquième essence, Hipparque qu'elle est du feu, Anaximène de l'air, Empédocle et Critias du sang, Parménide un composé de la terre et du feu, Xénophane un composé de terre et d'eau, Boéthos un composé d'air et de feu, Epicure une forme mélangée d'air, de feu et de souffle»[50].

Schedler a relevé les nombreux textes philosophiques et doxographiques correspondant à la doxographie de Macrobe; mais, comme le constate P. Courcelle, cette masse de références n'apporte aucune réponse précise à la question de la source directe[51]. A l'origine, il doit se trouver une source commune assez ancienne puisque Posidonius est l'auteur cité le plus récent; J. Pépin penche pour «une source médio-platonicienne, dont la doxographie d'Arius

---

[50] *In Somn.* 1, 14, 19-20: *Platon dixit animam essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles* ἐντελέχειαν, *Pythagoras et Philolaus harmoniam, Posidonius ideam, Asclepiades quinque sensuum exercitium sibi consonum, Hippocrates spiritum tenuem per corpus omne dispersum, Heraclides Ponticus lucem, Heraclitus physicus scintillam stellaris essentiae, Zenon concretum corpori spiritum, Democritus spiritum insertum atomis hac facilitate motus ut corpus illi omne sit pervium, Critolaus Peripateticus constare eam de quinta essentia, Hipparchus ignem, Anaximenes aera, Empedocles et Critias sanguinem, Parmenides ex terra et igne, Xenophanes ex terra et aqua, Boethos ex aere et igne, Epicurus speciem ex igne et aere et spiritu mixtam.*

[51] M. Schedler, *op. cit.* p. 39; P. Courcelle, *L.G.* p. 31, n. 2 (cf. toutefois *infra* n. 56); la question a été reprise par H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, p. 111 sq. (voir *c.r.* de J. Pépin, dans *REA* t. 63, 1961, p. 158 sq.). Les doxographies parallèles sont: Némésius, *De Nat. hom.* 2, Matthaei, p. 67-68; Aetius, *Plac.* 4, 2-3; Cicéron, *Tusc.* 1, 9, 18-1, 11, 23; Tertullien, *De An.* 5; Plotin, *Enn.* 4, 7, 2-8; Théodoret, *Curat.* 5, 17-18; Hermias, *Irris.* 2; Ps. Justin, *Cohort. ad gentes,* 7, 8 c d; Ambroise, *Epist.* 34, 1, *De Noe* 25, 92, *De Isaac* 2, 4.

Didyme donnerait l'image la plus approchante et où l'agencement devrait quelque chose à la méthode de Carnéade» [52].

L'ordre dans lequel Macrobe cite ses auteurs est remarquable: ceux qui tiennent l'âme pour immatérielle (Platon, Xénocrate, Aristote, Pythagore, Philolaos, Posidonius et Asclépiades) viennent en premier, suivis de ceux qui la tiennent pour matérielle et faite soit d'un élément (Hippocrate, Héraclide Pontique, Héraclite, Zénon, Démocrite, Critolaos, Hipparque, Anaximène, Empédocle et Critias), soit de deux éléments (Parménide, Xénophane et Boéthos) ou de trois (Epicure) [53]. Il n'est tenu aucun compte ni de l'école, ni de la chronologie. Dans ces conditions la conclusion de Macrobe est tout à fait surprenante: «Cependant l'opinion qui prévalut est celle de son incorporéité, autant que de son immortalité» [54]; parmi les 21 auteurs cités, 4 au moins refusent à l'âme d'être une essence et en font une «qualité» (Aristote, Pythagore, Philolaos et Asclépiades), 3 seulement (Platon, Xénocrate et Posidonius — du moins celui de la doxographie) lui accordent l'incorporéité, les 14 autres tiennent l'âme pour matérielle; quant à l'immortalité, elle est loin d'être reconnue par tout le monde [55]. Il ne fait pas de doute que Macrobe a rajouté cette doxographie puisée dans quelque ouvrage pour combler une lacune que lui semblait présenter son exposé. On peut en inférer qu'il utilise ici une autre source que pour les développements précédents, sinon la doxographie se trouverait à sa place naturelle (soit au début des chapitres sur l'âme, soit au début du chapitre 14 traitant de la nature de l'âme); ainsi s'explique l'inconséquence de sa formule de conclusion qui, en fait, par-dessus la doxographie avec laquelle elle ne s'accorde pas, résume l'exposé 1, 9-14: l'âme est immortelle et incorporelle.

---

[52] *Loc. cit.*

[53] Remarque faite par Schedler, *op. cit.* p. 39.

[54] *In Somn.* 1, 14, 20: *Obtinuit tamen non minus de incorporalitate ejus quam de immortalitate sententia.*

[55] Corporéité et immortalité ne s'opposent pas forcément, mais on remarquera que lorsque l'âme est composée de plusieurs éléments, le composé est sujet à la dissolution; que, d'autre part, pour Macrobe, incorporéité et immortalité sont liées. De son propre point de vue, donc, la corporéité et la caducité de l'âme l'emportent largement dans sa doxographie.

Source?

Quelle est la source immédiate de Macrobe, étant entendu que la source lointaine est probablement médio-platonicienne? Les doxographies parallèles ne présentent pas de ressemblances suffisamment étroites pour qu'on puisse identifier à coup sûr un archétype. P. Courcelle pense qu'Ambroise utilise le *Commentaire* de Macrobe; cela ne nous paraît guère possible [56]. Avec Némésius, les différences sont assez nettes; d'abord, le principe de classement n'est pas le même; l'évêque d'Emèse distingue avec soin ceux qui, tout en tenant l'âme pour incorporelle, lui refusent la substance, voire l'immortalité [57]: or cette dernière distinction est étrangère à Macrobe; lorsqu'il polémique à la fin de son livre avec Aristote sur l'âme automotrice, il ne fait jamais entrer en ligne de compte la conception aristotélicienne d'une âme entéléchie et non substance [58]. Ensuite, dans le détail des deux doxographies, on rencontre plusieurs discordances [59]. Enfin Némésius conclut en citant Ammonius, Numénius et Plotin, citations que Macrobe n'aurait certainement pas omises s'il les avait trouvées dans son modèle. Les *Quaestiones commixtae*, source habituelle de Némésius, ne sont probablement pas ici la source de Macrobe. Selon P. Courcelle, Macrobe et Claudien Mamert pourraient avoir tous deux comme source le *De regressu animae* de Porphyre auquel Macrobe fait de fréquents emprunts dans les chapitres I, 9-14 [60]; mais la conclusion de Macrobe (sur laquelle s'appuie précisément P. Courcelle) n'est pas celle de la doxographie, mais celle du développement qui la précède. Donc Macrobe ne s'inspire pas ici du *De regressu animae*. Nous croirions plus volontiers qu'il a emprunté cette doxographie à un manuel quelconque, d'une époque plus ancienne, et qu'il l'a plaquée maladroitement sur le corps de son chapitre.

---

[56] *Nouveaux aspects du Platonisme chez Saint-Ambroise*, dans *REL* 34, 1956, p. 235-236: «Aucun auteur chez Ambroise qui ne soit mentionné déjà dans la liste de Macrobe. . . »; Ambroise aura tout simplement utilisé la même doxographie, peut-être à travers un intermédiaire supplémentaire, car il ne donne pas le même ordre que Macrobe. Sur l'impossibilité chronologique de l'hypothèse d'Ambroise lecteur de Macrobe, cf. *supra* p. 140.

[57] *De Nat. Hom.* c. 2, Matth. p. 68: τῶν μὲν οὐσίαν αὐτὴν καὶ ἀθάνατον λεγόντων, τῶν δὲ ἀσώματον μέν, οὐ μὴν οὐσίαν οὐδ' ἀθάνατον. . .

[58] Cf. *infra* p. 640 sq.

[59] Némésius cite Thalès comme le premier auteur qui ait affirmé que l'âme est ἀεικίνητον καὶ αὐτοκίνητον, ce que Macrobe n'eût pas manqué de mentionner s'il l'avait trouvé dans sa source; pour Némésius, Pythagore tient l'âme pour un nombre qui se meut lui-même, pour Macrobe il la tient pour une harmonie, etc. . .

[60] *L.G.* p. 233; hypothèse admise par Beutler dans art. *Porphyre,* dans *P.W.* p. 294.

Structure mathématique de l'âme

En citant l'opinion de Xénocrate qui fait de l'âme « un nombre se mouvant lui-même», Macrobe ne dit pas qu'il la prend à son compte. Pourtant les nombres jouent un grand rôle dans l'histoire de l'âme: une, lorsqu'elle est près de son Père, l'âme devient double et divisible lorsqu'elle s'abaisse vers la terre; l'âme du Monde est elle-même « tissée» des sept nombres qui apparaissent dans la psychogonie du *Timée* etc. . . Il n'est pas facile de savoir ce que pense exactement Macrobe: l'âme est-elle une essence mathématique ? Si oui, est-elle une essence arithmétique ou géométrique ? Il faudrait pouvoir discerner chez lui la part de la métaphore et celle de l'affirmation ontologique, comprendre ce que signifie tel rappel du *Timée*: est-ce une simple illustration du développement, ou l'expression d'un accord doctrinal ? La question ne peut être éludée, ce problème étant l'objet de violentes controverses depuis bientôt quarante ans.

Au Livre I, décrivant la chute de l'âme à partir de la Voie Lactée, Macrobe écrit: «Descendant donc de là, c'est-à-dire de la limite où le Zodiaque et la Voie Lactée se touchent, l'âme perdant *sa forme ronde* qui seule est la forme divine s'allonge jusqu'à devenir un *cône*, comme *du point naît la ligne, qui, partie de l'indivisible, s'étire en longueur*; partie du *point* qui est *la monade*, elle se transforme en *dyade*, ce qui est la première *extension*. Et telle est l'essence que Platon a appelée *à la fois divisible et indivisible*, lorsqu'il parlait dans le *Timée* de la fabrication de l'âme du Monde. . . » [61].

---

[61] *In Somn.* I, 12, 5-6: *Illinc ergo id est a confinio quo se zodiacus lacteusque contingunt, anima descendens a tereti, quae sola forma divina est, in conum defluendo producitur, sicut a puncto nascitur linea et in longum ex individuo procedit; ibique a puncto suo, quod est monas, venit in dyadem, quae est prima protractio. Et haec est essentia quam individuam eandemque dividuam Plato in Timaeo cum de mundanae animae fabrica loqueretur expressit. . .* Cf. *infra* p. 546 sq.

Nous laissons ici de côté le problème de la source (Numénius?) et de l'interprétation métaphysique du passage, sur lequel nous reviendrons plus loin. Pour l'instant, attachons-nous à cette seule question: qu'affirme ce texte sur la nature mathématique de l'âme?

R. Beutler contestant la reconstitution d'un fragment de Numénius opérée par A. Leemans à partir des chapitres 11-12 soutient que Macrobe expose ici une conception *géométrique* et non *arithmétique* de l'âme [62]. Or un texte de Proclus distingue soigneusement deux groupes parmi ceux qui ont fait de l'âme une entité *mathématique*, soit que «l'ayant dite un nombre, ils la tirent de la monade, en tant que celle-ci est indivisible, et de la Dyade infinie, en tant que celle-ci est divisible», «soit qu'ils l'aient conçue comme une entité géométrique tirée du point et de l'étendue, l'un indivisible, l'autre divisible». Et il ajoute: «De la première opinion sont Aristander et Numénius et une foule d'autres exégètes, de la seconde est Sévère» [63]. Pour Beutler, l'«élongation» (διαστῆμα = *protractio* chez Macrobe) est tout à fait typique d'une vision géométrique de l'âme passant du point à la ligne, de la sphère au cône etc... Cette conception serait incompatible avec la conception arithmétique avec laquelle elle ne s'accorderait que sur le passage de l'indivisible au divisible. A l'opposé, R. Dodds, défendant l'attribution de tout le fragment à Numénius, soutient qu'il ne s'agit là que de métaphores géométriques nullement incompatibles avec une conception «arithmétique» [64]. Récemment, M. A. Elferink, prenant la défense de Beutler, a poussé sa théorie jusqu'aux dernières conséquences, et attribué l'essentiel de ce passage à Sévère, que Macrobe citerait d'après Porphyre [65]. A cette discussion apparemment sans issue, H. de Ley a apporté tout dernièrement une contribution qui nous paraît décisive [66]. En rapprochant d'*In Somn.* 1, 12, 5-6 plusieurs textes, il montre que la procession du point vers la ligne est bien une simple métaphore, comme le pensait Dodds; que, de toute façon, le traitement géométrique de l'arithmétique depuis Pythagore enlève beaucoup de sa signification à la distinction tranchée entre «arithméticiens» et «géomètres» opérée par Proclus, comme le prouve d'ailleurs la suite (passage de la sphère au cône). L'argumentation très minutieuse de H. de Ley nous conduit donc à penser que Beutler a peut-être soulevé une mauvaise querelle, en accordant trop d'importance à la remarque de Proclus [67].

---

[62] *C.r.* de l'ouvrage de Leemans (Leemans, *Numenius van Apamea...* T. 47) dans *Gnomon*, 16, 1940, p. 111-115; repris dans art. *Numenius*, *P.W.* supp. VII, 1940, p. 676-677.

[63] *In Tim.* t. 2, Diehl p. 153, 18-25 = Fest. t. 3, p. 196; l'enjeu de cette controverse byzantine est évidemment l'attribution à Numénius de la plus grande partie du T. 47 de Leemans.

[64] E. Dodds, *Numenius and Ammonius*, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. 5, 1957, p. 8-10.

[65] M. A. Elferink, *La descente de l'âme chez Macrobe...* p. 8-28.

Bref, pour Macrobe l'âme est une essence incorporelle dont la structure est mathématique, sans qu'on puisse dire qu'elle est exclusivement géométrique ou arithmétique; son passage de l'unité à la division se fait nécessairement selon le nombre, mais on peut donner de cette *protractio* une image géométrique, comme on peut donner une représentation géométrique de la psychogonie du *Timée*: pour les arithméticiens de l'Antiquité, derrière toute figure géométrique il y a le nombre, et Macrobe ne se fait pas faute de le rappeler. Il faudra nous en souvenir, lorsque nous étudierons la descente de l'âme.

4. DE L'UNITÉ À LA DIVISION

Pour le Platonisme, et pour le Néo-Platonisme bien plus encore, l'unité est un principe supérieur à la multiplicité: à l'unité absolue de la première hypostase s'oppose, chez Plotin, la multiplicité des âmes et l'éparpillement de la matière. Or ce passage de l'un au multiple dans l'échelle des êtres se fait au niveau de l'âme: une, lorsqu'elle regarde son Père, elle se divise à l'infini dans les créatures corporelles. Cette division est ambigüe, elle concerne aussi bien le passage de l'âme unique aux âmes multiples que l'introduction, au sein de chaque âme, de divisions internes. C'est bien ainsi que l'entend Macrobe lorsqu'il déclare: «Les âmes, celle du monde comme celles des hommes, tantôt ignorent la division, si elles reflètent la simplicité de leur nature divine, tantôt sont susceptibles (de se diviser) si elles se répandent à travers les membres du monde ou de l'homme» [68]. Une chose est certaine: la division est un mal, l'unité un bien; or l'âme est impliquée à un double titre dans le processus de division, en tant qu'elle le subit, mais aussi en tant qu'elle l'accepte, ou au contraire le combat en s'efforçant de retrouver l'unité de son être.

---

[66] *Macrobius and Numenius, A study of Macrobius In Somn. 1, c. 12,* coll. Latomus vol. 125, Bruxelles, 1972, spécialement le ch. II, *Soul's transition from unity to duality*, p. 27-50.

[67] Nous renvoyons ici à notre *C.R.* de l'ouvrage de H. de Ley dans *REA* t. 75, 1973, et à celui plus détaillé à paraître dans *REL*.

On sait mieux aujourd'hui distinguer l'enseignement original de Porphyre de celui de son maître Plotin, grâce aux travaux de W. Theiler, d'H. Dörrie et de P. Hadot. Or, sur ce point, la doctrine de Porphyre est particulièrement ferme. H. Dörrie a montré comment la théorie de l'un est devenue un «principe d'ordre» absolu dans le domaine de l'âme où tous les processus physiques et mathématiques doivent être ramenés au schéma unité/pluralité [69]. Voyons donc comment le *Commentaire* reflète ici la pensée de Porphyre.

Les trois aspects du problème

Ainsi posé, le problème est triple: comment les âmes particulières et l'âme du monde s'articulent-elles les unes par rapport aux autres et par rapport à l'âme universelle? Quelles sont les parties de l'âme (problème de sa division interne)? Enfin comment et pourquoi se déroule ce processus de division? A la troisième question nous tenterons de répondre quand nous étudierons la descente de l'âme.

Âme universelle, âme du monde, âmes particulières

Pour les Stoïciens, l'âme étant une parcelle (au sens matériel) de l'âme du monde ou âme universelle, son individuation est un état passager qui disparaît sinon à la mort, en tout cas lors de la prochaine conflagration universelle [70]. Pour les Néo-Platoniciens, le problème est différent, car l'âme n'est pas un corps mais une substance intelligible dont Platon nous dit qu'elle participe à la fois au «divisible» et à l'«indivisible» [71]. Comment expliquer la multiplicité des âmes tout en sauvegardant leur unité? Ou comment l'âme unique peut-elle se multiplier sans s'épuiser dans cet enfantement?

---

[68] *In Somn.* 1, 12, 6: *Animae enim, sicut mundi, ita et hominis unius, modo divisionis reperientur ignarae, si divinae naturae simplicitas cogitetur, modo capaces, cum illa per mundi, haec per hominis membra diffunditur.* Ce texte est certainement inspiré de Numénius; cf. *infra* p. 553 sq.

[69] *Die Lehre von der Seele. . .* p. 170.

[70] Comme on le voit par exemple dans la vision de Marcia (Sénèque, *Ad Marc.* 26, 7)

Plotin

L'aporie est longuement débattue dans la *Quatrième Ennéade* et spécialement dans le traité 9 où Plotin établit l'unité originaire de l'âme, et dans le traité 3 (chapitres 1-8) où il étudie les rapports de l'âme universelle et des âmes individuelles. Mais il revient souvent dans le reste de son œuvre sur ce que Bréhier appelle à juste titre «une question fondamentale et peut-être la plus importante de la métaphysique de Plotin» [72].

Son argumentation est très complexe et souvent obscure; nous ne pouvons en rendre compte ici. Rappelons seulement quelques points essentiels de sa doctrine. L'unité originelle de l'âme est affirmée avec autant de force que la multiplicité des âmes individuelles; celles-ci sont des âmes distinctes, mais de même nature (ὁμοείδεις); on ne peut les appeler «parties» de l'âme qu'au sens où l'on dit que les théorèmes sont «parties» d'une science que chacun d'eux contient tout entière [73]. Voici comment Porphyre résume la thèse: «Toutes les âmes sont issues d'une seule; ces âmes multiples, issues d'une âme unique, sont comme les intelligences; elles sont séparées, et elles ne sont pas séparées; l'âme qui demeure est la raison une de l'intelligence, et de cette âme sont issues les raisons particulières et immatérielles, comme il arrive dans le monde intelligible» [74]. Il y a donc une âme totale, universelle, et des âmes particulières; ce n'est pas le corps qui produit cette multiplicité, mais l'âme, qui est à la fois une et multiple avant l'incarnation, comme l'affirme Porphyre commentant son maître [75]. Mais sur un point la doctrine de Plotin est hésitante; parfois il distingue nettement une âme totale supérieure à l'âme du monde qui est, vis à vis d'elle, comme une âme individuelle privilégiée, mais parfois aussi cette âme totale semble se confondre avec l'âme du monde [76]. Porphyre, à notre connaissance, ne semble pas distinguer l'âme du monde de l'âme totale.

---

[71] *Timée* 35, où est expliquée la formation de l'âme à partir de l'ἀμερίστη οὐσία et de la μεριστὴ οὐσία; voici comment Macrobe commente ce passage (*In Somn.* 1, 12, 6): *Et haec est essentia quam individuam eandemque dividuam Plato in Timaeo cum de mundanae animae fabrica loqueretur expressit.* Nous faisons des réserves sur l'interprétation «géométrique» que donne de ce passage M. A. Elferink (*op. cit.* p. 29-32) p. 356-357.

[72] *Ed.* des Belles Lettres, t. 4, p. 230.

[73] *Enn.* 4, 3, 2: Ἆρ' οὖν οὕτω μέρος ὡς θεώρημά τι τῆς ἐπιστήμης λέγεται τῆς ὅλης ἐπιστήμης, αὐτῆς μὲν μενούσης οὐδὲν ἧττον, τοῦ δὲ μερισμοῦ οἷον προφορᾶς καὶ ἐνεργείας ἑκάστου οὔσης; Ἐν δὲ τῷ τοιούτῳ ἕκαστον μὲν δυνάμει ἔχει τὴν ὅλην επιστήμην, ἡ δέ ἐστιν οὐδὲν ἧττον ὅλη. et *ibid.* 6, 4, 4: Οὔτ' οὖν τὸ μίαν εἶναιτὰς πολλὰς ἀναιρεῖ, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὄν τὰ ὄντα, οὔτε μάχεται τὸ πλῆθος ἐκεῖ τῷ ἑνί, οὔτε τῷ πλήθει συμπληροῦν δεῖ ζωῆς τὰ σώματα οὔτε διὰ τὸ μέγεθος τοῦ σώματος δεῖ νομίζειν τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν γίνεσθαι, ἀλλὰ πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν.
Cf. encore *ibid.* 6, 3, 6 et 12-13.

La position de Macrobe

Macrobe n'est pas troublé comme Plotin par le problème de l'individuation des âmes. Il y a une âme universelle qui est à l'origine de toutes les âmes individuelles. Cette âme universelle est-elle identique à celle du monde? Macrobe l'affirme implicitement lorsqu'il parle du nombre cinq qui dénombre toutes les réalités: «(ce nombre) est en effet ou le Dieu suprême, ou l'Intellect né de Lui, dans lequel sont contenues les images des choses, ou *l'âme du monde qui est la source de toutes les âmes*, ou bien l'ensemble des êtres célestes jusqu'à nous, ou bien la nature terrestre» [77].

---

[74] *Enn.* 4, 3, 6: Εἴρηται δὴ κεφάλαιον τοῦ λόγου, ὅτι ἐκ μιᾶς, καὶ αἱ ἐκ μιᾶς πολλαὶ κατὰ τὰ αὐτὰ τῷ νῷ μερισθεῖσαι καὶ οὐ μερισθεῖσαι, καὶ λόγος εἷς τοῦ νοῦ ἡ μένουσα καὶ ἀπ'αὐτῆς λόγαι μερικοὶ καὶ ἄυλοι, ὥσπερ ἐκεῖ. Ce passage introduit par la phrase Εἴρηται δὴ κεφάλαιον τοῦ λόγου, ὅτι. . . est considéré par les éditeurs comme un commentaire de Porphyre lui-même. Il est intéressant de constater comment ce dernier insiste sur la parfaite symétrie des structures de l'Intelligible et de l'âme; cf. *supra*. p. 498 sq.

[75] *Sent.* 37 Momm. p. 31, 17-32, 1: Οὐ διὰ τὸ πλῆθος τῶν σωμάτων δεῖ νομίζειν τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν γενέσθαι, πρὸ δὲ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν οὔτε τῆς μιᾶς καὶ ὅλης κωλυούσης τὰς πολλὰς ἐν αὐτῇ εἶναι οὔτε τῶν πολλῶν τὴν μίαν εἰς αὐτὰς μεριζουσῶν. Le texte de Macrobe cité plus haut (n. 68) ne contredit pas Porphyre, car il y est question de la division *interne* de l'âme.

[76] *Enn.* 4, 3, 2, 6-10; 55-58 (Bréhier); cf. l'*index* de l'éd. Bréhier, t. 6, 2, p. 248-249.

[77] *In Somn.* 1, 6, 20: *Aut enim deus summus est aut mens ex eo nata in qua rerum species continentur, aut mundi anima quae animarum omnium*

Lorsqu'il parle de l'âme du monde qui meut la sphère céleste, sa doctrine est moins nette: l'âme qui crée le monde est-elle identique à celle qui l'anime, celle-ci procédant de l'Intellect qui procède lui-même de Dieu (c'est à dire de l'Un) ? «C'est pour cela — dit-il — que les Anciens l' (le monde) ont appelé Jupiter et chez les théologiens Jupiter est l'âme du monde» [78]. Mais on voit mal s'il distingue ou non l'âme du monde et l'âme universelle.

Un fait est sûr cependant: pour lui toutes les âmes sont identiques de nature. Lorsqu'il évoque la nature et la destinée de l'âme, il ne précise guère s'il parle des âmes individuelles ou de l'âme universelle, montrant ainsi qu'il a en vue uniquement leur nature commune. Que l'âme soit une substance à la fois divisible et indivisible, une et multiple, ne fait à ses yeux aucune difficulté [79]. Nous allons le constater à propos de la structure interne de l'âme.

5. Les parties de l'âme

Les Anciens divisaient l'âme en un certain nombre de «parties», dans lesquelles ils voyaient le plus souvent, avec Aristote, des fonctions et non de véritables fractions de l'âme [80]. Si l'on en croit

fons est, aut caelestia sunt usque ad nos, aut terrena natura est. . . Comme nous l'avons remarqué plus haut, ce développement a une source plus philosophique qu'arithmologique; les trois hypostases apparaissent nettement, le monde matériel étant divisé en deux pour les besoins de la cause; la source est ici Porphyre (cf. *supra* p. 334).

[78] *In Somn.* 1, 17, 12-14: . . .*Cum globus ipse, quod caelum est, animae sit fabrica, anima ex mente processerit, mens ex deo, qui vere summus est, procreata sit: sed summum quidem dixit ad ceterorum ordinem, qui subjecti sunt, unde mox subjecit* arcens et continens ceteros, *deum vero quod non modo immortale animal ac divinum sit et plenum inditae ex illa purissima mente rationis, sed quod et virtutes omnes, quae illam primae omnipotentiam summitatis sequuntur aut ipse faciat aut ipse contineat. Ipsum denique Jovem veteres vocaverunt, et apud theologos Juppiter est mundi anima.* Jupiter est fréquemment assimilé à l'âme chez les Néo-Platoniciens (Plotin, *Enn.* 4, 4, 10; 5, 1-7 etc.), mais aussi à l'Intellect (*ibid.* 3, 5, 8 etc.). Cf. J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, p. 205-206 et *Porphyre, exégète d'Homère*, dans *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, XII, Genève 1965, p. 249-250. Il est difficile d'apprécier la signification exacte du texte de Macrobe: c'est l'Intellect, semble-t-il, qui anime le monde par l'intermédiaire de l'âme. Voir aussi *Sat.* 1, 18, 15, où Prétextat attribue aux *Physici* (Stoïciens?) l'identification Διὸς νοῦς = Διόνυσον.

[79] La même remarque est faite par P. Hadot à propos de Marius Victorinus (*op. cit.* p. 331-332).

[80] Aristote, *De Anima*, 2, 2.

Tertullien le nombre de ces parties variait de deux, selon Platon, à douze selon «certains Stoïciens» [81]. En fait, toutes ces partitions remontaient à deux grands principes de division qu'on trouve l'un chez Platon, l'autre chez Aristote. Macrobe connaît les deux partitions et, selon le cas, adopte l'une ou l'autre. Rappelons d'abord brièvement l'origine de ces doctrines.

Platon

Dans la *République*, Platon distingue à plusieurs reprises trois fonctions de l'âme: «L'un de ces principes qui sont en nous fait que nous apprenons, un autre que nous nous mettons en colère, un troisième que nous recherchons le plaisir de manger, d'engendrer et les autres jouissances du même genre» [82]. Dans le *Timée*, la première fonction, la raison, est localisée dans la tête, la seconde, la passion (ou la colère) dans le thorax au-dessus du diaphragme et la troisième, le désir sensuel, entièrement séparée des autres, au-dessous du diaphragme [83]. Les dénominations de ces parties varient quelque peu selon les auteurs qui les rapportent par la suite, mais la distinction au fond reste identique [84]. Porphyre mettait ces trois parties de l'âme en relation avec le carrefour à trois voies des Enfers [85] et Jamblique rapportait cette tripartition à la classification des vertus [86].

Aristote

Dans son *Traité de l'âme* Aristote répartit les facultés de l'âme d'une autre manière. La première, la «noétique», correspond à peu près à la faculté raisonnable de Platon. Mais ensuite il distingue les facultés «nutritive», «désirante», «sensitive» et «locomotrice» [87] soit en tout cinq facultés. En fait il ramène lui-même ces cinq facultés à trois principales, la «sensitive», la «motrice» et la «dianoétique» [88] et la tradition péripatéticienne a généralement adopté une tripartition proche de celle-ci en tenant compte de la distribution de ces facultés parmi les êtres vivants: les végétaux ne possèdent que la «nutritive», les animaux la «nutritive» et la «sensitive», et l'homme seul détient aussi la «noétique». Cette doctrine se retrouve couramment dans les traités médicaux [89].

---

[81] *De Anima*, 14 sq. Cf. le commentaire de J. H. Waszink dans son édition p. 209 sq. Tertullien comme Aetius (*Placit*. 4, 4, 1) ramène à une bipartition la tripartition des Platoniciens, en rangeant dans la catégorie ἄλογον les deux fonctions inférieures.

[82] *Rép*. 4, 436a: μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά. . . Voir encore 441a, 442a, 580d-e.

[83] *Timée* 73c et 77b.

[84] Calcidius, c. 229-233; *Theolog*. (*Arithm*.) De Falco p. 71; Lydus, *De Mens*. 2, 8; Apulée, *De Dogm. Plat*. 1, 13, 8 etc.

[85] Dans le Περὶ Στυγός (*ap*. Stobée, *Ecl*. 1, 41, 60).

[86] Jamblique, *ap*. Stobée, *Ecl*. 1, 41, 34.

[87] *De Anima*, 2, 2, 413b.

Plotin la connaît bien: «(chaque âme) circule dans le ciel tout entier sous des formes différentes selon les lieux, c'est-à-dire sous la forme d'âme sensitive, d'âme raisonnable ou d'âme végétative» [90]. Quelques lignes plus loin, il est vrai, il la combine avec la trichotomie platonicienne en commentant des textes du *Phédon*, de la *République*, et du *Timée* [91]. Mais, bien entendu, comme Aristote il ne voit dans cette «partition» qu'une distinction de «puissances» ou de «facultés», l'âme se trouvant toute entière et indivisée dans chacune d'elles [92].

Porphyre avait lui aussi composé un ζήτημα dont le titre, *Sur les puissances de l'âme*, indique bien qu'à ses yeux cette partition était purement fonctionnelle et non spatiale. Il semble d'ailleurs qu'elle ne joue pas un grand rôle dans son système, l'essentiel étant pour lui de montrer qu'elle n'entame pas l'unité de l'âme [93].

In Somn. 1, 6, 42

Macrobe évoque la tripartition platonicienne lorsqu'il traite du septénaire et de ses composants, trois et quatre: «Le ternaire marque la division de l'âme en ses trois parties, dont la première est la raison qu'ils appellent λογιστικόν, la seconde l'ardeur

---

[88] *Ibid.*

[89] Dans *Sat.* 7, 4, 1-29, le médecin Disaire étudie le fonctionnement de l'âme végétative, probablement d'après les *Problem. phys.* du Pseudo-Alexandre d'Aphrodises.

[90] Plotin, *Enn.* 3, 4, 2: «Πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσιν», ἢ ἐν αἰσθητικῷ εἴδει ἤ ἐν λογικῷ ἢ ἐν αὐτῷ τῷ φυτικῷ.

[91] *Ibid. éd.* Bréhier, p. 65, l.16-30.

[92] *Enn.* 3, 4, 2; 4, 7, 8; 6, 4, 12.

[93] Sur ce ζητημά, Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, cf. H. Dörrie, *Porphyrios, Symmikta Zetemata*, p. 104-110; Beutler, art. *Porphyrios* dans *P.W.* p. 289, remarque qu'à la suite de Plotin Porphyre préfère utiliser la trichotomie aristotélicienne.

(*animositas*) qu'ils appellent θυμικόν, et la troisième le désir (*cupiditas*) qu'ils appellent ἐπιθυμητικόν» [94]. Mais cette division ne joue aucun rôle dans le développement; c'est une simple illustration des mérites du nombre trois, empruntée à sa source arithmologique qui remonte au même archétype que les *Théologoumènes* du Pseudo-Jamblique et le *De mensibus* de Johannes Lydus [95]. La même distribution des qualités de l'âme est évoquée par Calcidius, mais dans un contexte différent: le commentateur latin du *Timée* s'y attarde à propos de leur localisation dans le corps; il utilise d'ailleurs un vocabulaire tout à fait différent [96].

In Somn. 1, 14, 10-11

En revanche c'est la tripartition de type aristotélicien que retient Macrobe lorsqu'il étudie la nature de l'âme au chapitre 14 du livre I (le passage suit immédiatement l'exposé de l'Emanation plotinienne): «Donc l'âme tient de l'Intellect, son père, la raison la plus pure qui s'appelle λογικόν, et de sa propre nature elle reçoit la capacité de fournir la sensation et de fournir la croissance, dont l'une s'appelle αἰσθητικόν et l'autre φυτικόν: mais de celles-ci, seul le λογικόν parce qu'elle l'a reçu, inné, de l'Intellect, est vraiment divin, et ainsi adapté aux seules choses divines; les deux autres, αἰσθητικόν et φυτικόν, autant elles s'écartent du divin, autant conviennent aux choses caduques»[97]. P. Courcelle a rapproché avec raison de ce passage *Enn.* 2, 4, 2[98]. La partition est aristotélicienne mais appliquée à un schéma tout à fait néo-platonicien. Cependant, il n'est pas sûr que Macrobe ait opéré lui-même la contamination entre deux passages éloignés de Plotin; il a pu, comme le suggère P. Hadot, trouver les deux éléments réunis par Porphyre[99].

---

[94] *In Somn.* 1, 6, 42: *Ternarius vero adsignat animam tribus suis partibus absolutam, quarum prima est ratio quam* λογιστικόν *appellant, secunda animositas quam* θυμικόν *vocant, tertia cupiditas quae* ἐπιθυμητικόν *nuncupatur.* Le λογιστικόν est aussi le θεωρητικόν (1, 12, 14).

[95] *Theolog.* De Falco p. 71: Ὅτι τριῶν ὄντων τῶν τῆς ψυχῆς εἰδῶν ἢ μερῶν, φρονητικοῦ, θυμικοῦ, ἐπιθυμητικοῦ; Lydus, *De mens.* 2, 8: Τρία δὲ καὶ τῆς ψυχῆς τὰ κυριώτατα λογικὸν, θυμικὸν, ἐπιθυμητικόν; ce dernier offre une nomenclature identique; sur la source commune de ces passages, cf. *supra* p. 348-349.

[96] C. 229-233; voici les correspondants latins des termes grecs (c. 233): λογιστικόν = *rationabilem partem*; θυμικόν = *vigorem qui est iracundiae similis* (Macrobe: *animositas*); ἐπιθυμητικόν: *cupiditas seu libido.* J. H. Waszink (*comm. ad loc.*) compare le texte de Macrobe (1, 14, 10) qui localise la *ratio* dans la tête à cause de sa forme ronde (*Soli ergo homini rationem i.e. vim mentis infudit cui sedes in capite est*) avec celui de Calcidius; simple analogie: la première faculté est commune à la partition de Platon et à celle d'Aristote; Macrobe n'évoque que la localisation dans le corps de cette première faculté; Apulée, (*De Dogmat. Platon.* 1, 13, 8) semble plus proche de Calcidius; tous deux remontent à quelque source médio-platonicienne (Calcidius peut-être par l'intermédiaire de Porphyre, comme le suggère J. H. Waszink).

L'intérêt que ressent Macrobe pour la trichotomie péripatéticienne se manifeste dans l'usage qu'il en fait pour montrer comment l'âme assure la continuité de la création. L'homme seul, donc, est doué de la faculté raisonnable: les animaux n'ont «reçu que deux facultés, sentir et croître»[100]; les plantes, «troisième ordre» de créatures, n'ont que la faculté de croître. Virgile est alors appelé en renfort pour démontrer que c'est «l'âme qui crée et qui remplit de vie toutes les créatures qui suivent (dans la hiérarchie des êtres); de son éclat unique elle illumine toutes choses et apparaît dans l'univers tout entier: ainsi dans un grand nombre de miroirs convenablement placés c'est un seul visage qui apparaît. Car toutes choses se suivent dans une succession continue, en s'affaiblissant suivant l'ordre de leur descente vers la plus basse»[101].

---

[97] *In Somn.* 1, 14, 7: *Rursum anima patrem qua intuetur induitur, ac paulatim regrediente respectu in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat. Habet ergo et purissimam ex mente, de qua est nata, rationem quod* λογικόν *vocatur et ex sua natura accipit praebendi sensus praebendique incrementi seminarium, quorum unum* αἰσθητικόν *alterum* φυτικόν *nuncupatur. Sed ex his primum id est* λογικόν *quod innatum sibi ex mente sumpsit, sicut vere divinum est, ita solis divinis aptum; reliqua duo,* αἰσθητικόν *et* φυτικόν, *ut a divinis recedunt, ita convenientia sunt caducis.* Voir encore l'évocation des deux dernières facultés en 1, 19, 23.

[98] *L.G.* p. 22, n. 3.

[99] *Porphyre et Victorinus...* t. 1, p. 459 n. 2; cf. *supra* p. 499. Calcidius connaît de la partition d'Aristote quatre puissances: la végétative, la sensitive, la motrice et la raisonnable (c. 233).

[100] *In Somn.* 1, 14, 11-12: ... *duo quoque tantum adepta sunt, sentire vel crescere*; Macrobe est résolument «mécaniste»: *nam si quid in illis similitudinem rationis imitatur, non ratio sed memoria est et memoria non illa ratione mixta, sed quae hebetudinem sensuum quinque comitatur.*

[101] *In Somn.* 1, 14, 14 (citation de Virgile, *Aen.* 6, 724-726) et 15: ... *anima vero et condat et vita compleat omnia quae sequuntur, cunctaque hic unus fulgor illuminet et in universis appareat, ut in multis speculis per ordinem positis vultus unus, cumque omnia continuis successionibus se sequantur*

Cette dernière image de la génération par mode de reflet est tout à fait plotinienne: «demeurant immobile, l'âme ne donne que des reflets d'elle-même, *comme un visage en plusieurs miroirs*; son premier reflet c'est l'âme sensitive qui est dans le composé humain; c'est de celle-ci que procèdent toutes les autres espèces d'âmes, toujours l'une différente de l'autre. . . » [102].

La continuité de la création, enfin, est symbolisée par la fameuse «chaîne d'or» évoquée par Homère: «Qui appliquera soigneusement son regard découvrira depuis le Dieu suprême jusqu'à la dernière boue de la création un seul enchaînement reliant les choses par des liens réciproques, et jamais interrompu. Et c'est là la fameuse chaîne d'or d'Homère, que le Dieu a fait pendre, rappelle-t-il, depuis le ciel jusqu'à la terre» [103].

On voit comment la tripartition de l'âme selon Aristote est intégrée dans un schéma entièrement différent, celui de Plotin, revu et systématisé probablement par Porphyre [104]. Si l'on rapproche donc les deux passages où Macrobe parle des parties de l'âme, il paraît évident que la tripartition aristotélicienne l'emporte à ses yeux sur celle de Platon, puisqu'elle seule intervient dans l'exposé métaphysique central de l'émanation.

---

degenerantia per ordinem ad imum meandi. Le commentaire de Servius expose à propos des mêmes vers une philosophie assez différente: sans doute l'esprit (*animus*) de Dieu descend de la même manière à travers l'échelle des êtres, mais il atteint tous les animaux (chez qui il est seulement «hébété» par le corps qui l'entoure, et incapable de se manifester). En refusant aux animaux la λογικὴ ψύχη, Macrobe trahit sa source porphyrienne (cf. *infra* p. 619 sq.). Cf. P. Courcelle, *Interprétation néo-platonisante du livre VI de l'Enéide*, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. 3, 1955, p. 108.

[102] *Enn.* 1, 1, 8; ceci a été bien mis en valeur par P. Hadot dans *Porphyre et Victorinus*. . . p. 335-336, qui rapproche justement *In Somn.* 1, 6, 15 de textes néo-platoniciens analogues.

[103] *In Somn.* 1, 14, 15: . . . *Invenietur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faecem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta conexio*. Sur l'interprétation allégorique de ce vers d'Homère, cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 116-117; les interprétations d'Héraclite, de Cornutus, sont différentes de celle de Macrobe qui remonte probablement à Porphyre: cf. Mras, *art. cit.* p. 258-259.

[104] Le chapitre 16 présente donc une unité certaine: la théorie de l'émanation est suivie d'un exposé sur les parties de l'âme qui, étant donné le rôle central de l'âme, montre la continuité de la création, «depuis le premier Dieu jusqu'à la dernière boue».

L'acquisition des qualités dans les sphères planétaires

Toutefois les deux partitions apparaissent curieusement mélangées dans un autre passage, capital pour la doctrine de l'âme, où Macrobe explique comment celle-ci, descendant du ciel, acquiert dans chacune des sphères planétaires qu'elle traverse une qualité nouvelle. Nous reviendrons plus longuement sur ce texte[105]: bornons-nous pour l'instant à faire ressortir l'utilisation qui y est faite des fonctions de l'âme.

Comme les planètes sont au nombre de sept, il faut bien que l'âme acquière à leur contact sept qualités (ou facultés). D'autre part, ces facultés de l'âme sont d'autant plus «intellectuelles» que la planète est éloignée de la terre. Ainsi l'âme reçoit la faculté de raisonner (λογιστικόν) dans l'orbe de Saturne, celle d'agir (πρακτικόν) dans l'orbe de Jupiter, l'ardeur (θυμικόν) dans l'orbe de Mars. Le Soleil lui communique la faculté de sentir (αἰσθητικόν) et Vénus, on s'en doute, le désir (ἐπιθυμητικόν); avec Mercure elle reçoit naturellement la faculté d'interpréter (ἑρμενευτικόν) et la Lune enfin lui communique le φυτικόν, ou faculté d'engendrer et de faire croître[106]. On retrouve ici les trois facultés de l'âme aristotéliciennes (λογιστικόν, αἰσθητικόν et φυτικόν) et les trois platoniciennes (λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν); comme les deux groupes ont en commun la première faculté (λογιστικόν) cela n'en fait encore que cinq; il a donc fallu ajouter une faculté spéciale pour Jupiter et une pour Mercure.

L'origine «chaldéenne» — c'est-à-dire astrologique — de cette curieuse descente ne fait aucun doute, mais on doit constater que, dans sa formulation définitive, elle a été mise au point dans un

---

[105] *In Somn.* 1, 12, 14; cf. *infra* p. 546 sq.

[106] *Ibid.*: *In Saturni ratiocinationem et intelligentiam, quod* λογιστικόν *et* θεωρητικόν *vocant. . .* Voici un tableau synoptique des correspondances données par Macrobe entre termes grecs et termes latins:

Saturne	*rationem et intelligentiam* = λογιστικὸν καὶ θεωρητικόν.
Jupiter	*vim agendi* = πρακτικόν.
Mars	*animositatis ardorem* = θυμικόν.
Soleil	*sentiendi opinandique naturam* = αἰσθητικόν.
Vénus	*desiderii motum* = ἐπιθυμητικόν.
Mercure	*pronuntiandi et interpretandi* = ἑρμενευτικόν.
Lune	*naturam plantandi et augendi corpora* = φυτικόν.

milieu intellectuel où les doctrines péripatéticiennes étaient accordées avec les dogmes platoniciens [107].

Il faut remarquer enfin que, prise à la lettre, cette doctrine de l'acquisition progressive des qualités de l'âme n'est pas cohérente avec la doctrine des Platoniciens et des Aristotéliciens. Car l'âme *acquiert* au cours de sa descente des qualités qui lui sont, en principe, «consubstantielles» puisque — Plotin *dixit* — l'âme se retrouve tout entière dans chacune de ses puissances. On peut donc conclure que Macrobe, pas plus que Porphyre, n'attache beaucoup d'importance à la partition de l'âme. Il accepte sans difficulté trois conceptions différentes et parfois inconciliables quant au fond.

Conclusion

Sur les douze chapitres spécialement consacrés à l'âme, un seul traite de la nature de l'âme proprement dite (I, 14). Mais, çà et là, Macrobe fait quelques allusions à cette question et rappelle ou suppose implicitement tel aspect de cette nature. En fait, notre moisson est pauvre, sauf en ce qui concerne la place que l'âme occupe dans la série continue des êtres. Mais ce que Macrobe sous-entend ou évoque à peine est non moins significatif; c'est simplement qu'il n'éprouve pas le besoin de démontrer ou d'exposer longuement que l'âme est une substance incorporelle à la fois une et multiple, deux dogmes fondamentaux de toute la tradition platonicienne.

En revanche, fidèle disciple de Plotin et surtout de Porphyre, il insiste sur le rôle de l'âme comme μεσὴ οὐσία, intermédiaire entre l'Intellect divin et les créatures sensibles. Comme Plotin aussi, il fait de l'âme la source de toute vie dans le monde, la chaîne d'or qui relie la plus infime des créatures au Dieu suprême (l'image homérique étant elle-même probablement empruntée à Porphyre).

Nous avons laissé de côté l'étude de deux caractères de l'âme: son immortalité et sa divinité. La démonstration de l'immortalité de l'âme fera l'objet d'un chapitre particulier; la divinité de l'âme, nous allons le voir maintenant, est liée au problème de sa destinée.

---

[107] Aristotélisme populaire, platonisme et astrologie, cette rencontre nous oriente vers le milieu qui a vu naître les oracles chaldaïques; cf. *infra* p. 559-560.

CHAPITRE XI

L'ORIGINE CÉLESTE DE L'ÂME

Avec le présent chapitre commence l'«histoire» de l'âme: origine, incarnation, et retour au ciel. Cette «histoire» peut être envisagée d'un double point de vue. On peut considérer l'animation du monde par l'âme universelle selon un processus nécessaire et quasi physique: telle est l'«émanation» plotinienne que nous évoquions au chapitre précédent. Il est évident que, dans ce sens, le terme d'«histoire» n'est qu'une image et que c'est nous qui déroulons dans le temps une pensée discursive, un processus dont toutes les phases sont simultanées: le monde a toujours existé et existera toujours, sa création a lieu en dehors du temps [1].

Mais on peut l'envisager sous l'aspect particulier de l'«aventure» que connaît l'âme individuelle lorsque, quittant le monde des réalités intelligibles et éternelles, elle descend ici-bas pour s'incarner dans un corps terrestre qu'elle quittera un jour pour remonter au ciel. Dans ce cas, il s'agit vraiment d'une «histoire» qui se déroule dans le temps puisque celle-ci entre dans le monde sublunaire, domaine des choses caduques et soumises à la corruption [2]. Cependant les deux processus sont au fond identiques. Dans les deux cas l'âme perd (provisoirement) son unité, anime une matière étrangère dont elle subit l'ivresse et dont elle doit se détourner pour retrouver son unité originelle. Il ne faut donc pas s'étonner si Macrobe passe souvent d'un processus à l'autre, confondant la descente de l'âme individuelle et l'animation du monde par l'âme universelle; pour un Néo-Platonicien il s'agit des deux aspects d'un seul et même mouvement. Plotin insiste souvent sur le fait que l'âme, même lorsqu'elle anime la matière, n'abandonne jamais son lieu d'origine, ce qui est vrai aussi pour chaque âme individuelle et rend possible l'extase [3].

Cette approche de la destinée de l'âme que nous retrouvons dans la plupart des traités spécialisés à partir du IIe siècle est évidemment propre à une pensée platonicienne. Au contraire, pour un Péripatéticien, il est impossible de concevoir ainsi l'étude de l'âme; celle-ci étant une «substance formelle, entéléchie première d'un corps organisé ayant la vie en puissance» [4] ne peut se penser que dans ses rapports avec le corps; la destinée de l'âme est avant tout son incorporation. Comme l'écrit justement le P. Fortin, «ce que l'on reprochait tant à Aristote, [dans les milieux néoplatoniciens], c'était précisément d'avoir lié la perfection de l'âme à la présence d'un élément matériel; c'était d'avoir fait dépendre l'exercice de ses facultés supérieures des sens, et du plus grossier parmi eux, le toucher; c'était par suite son embarras en ce qui concerne le sort de l'âme après la mort, la situation nettement inférieure où celle-ci devait se trouver une fois privée de son corps. . . » [5]. Sur la question de l'âme, l'opposition entre Platoniciens et Péripatéticiens est fondamentale.

---

[1] *In Somn.* 2, 10, 9; cf. *infra* p. 628 sq.

[2] *In Somn.* 1, 21, 34 sq.

[3] *Enn.* 3, 8, 5; 4, 8, 8.

Platonisme et Gnose

Toutefois une difficulté, sinon une contradiction, du Platonisme et surtout du Néo-Platonisme apparaît d'une manière frappante dans l'ambiguïté que présente la doctrine de l'animation du monde. En effet, on trouve même chez Plotin deux théodicées bien différentes: selon l'une, la matière est un mal, l'âme s'y dissout et doit fuir dans le monde intelligible; selon l'autre, la raison, le λόγος, grâce à l'âme, pénètre tout l'univers dont il harmonise les parties les plus basses comme les plus hautes [6]. Bien sûr, Plotin se garde de s'enliser dans la première théodicée pessimiste; sa protestation contre les gnostiques montre qu'il penche plutôt pour une théodicée optimiste [7]. Mais la contradiction subsiste, surtout chez ses disciples qui, par-delà l'enseignement de leur maître, retrouvent le pessimisme du Moyen-Platonisme. Il est évident que la tendance au pessimisme l'emporte plus facilement lorsqu'on envisage la destinée des âmes individuelles, alors que la descente de l'âme universelle s'accommode mieux d'une vision optimiste. Nous allons voir que Macrobe n'échappe pas à cette contradiction, bien qu'il n'en ait peut-être pas conscience: optimiste quand il réfléchit sur l'émanation, il est radicalement pessimiste lorsqu'il envisage la descente de l'âme individuelle. Le recours à des sources différentes ne suffit pas à justifier cette discordance qui était dans la nature même du Platonisme.

---

[4] *De Anima*, 2, 1, 412 a; définition rappelée par Calcidius, c. 222 — *Anima est prima perfecta corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis* — qui la tient de Porphyre (cf. J. H. Waszink, *adn. ad loc.*); quelle que soit l'influence — réelle — d'Aristote sur la formation de Plotin et de Porphyre, ceux-ci ne peuvent le suivre sur ce point; cf. E. Bréhier, *Hist. de la Philosophie*, t. 1, 2, p. 458-459.

[5] P. Fortin, *Christianisme et culture philosophique*, p. 84.

[6] Le problème est bien mis en valeur par Bréhier, *op. cit.* p. 462-463.

[7] *Enn.* 2, 9; cf. H. C. Puech, *Plotin et les Gnostiques, Entretiens sur l'Antiquité classique. . .* t. 5, p. 161-190.

1. LA DOUBLE ÉTERNITÉ DE L'ÂME

«Parties d'ici (le ciel), c'est ici qu'elles reviennent». Pour Scipion, porte-parole de Cicéron, comme pour toute l'Antiquité païenne spiritualiste, la vie de l'au-delà est double; commencée *avant* la vie terrestre, elle se poursuit *après* la vie terrestre. L'âme individuelle, substance indépendante du corps, ne naît pas à l'existence avec le corps. Venue du ciel, elle y retourne précisement parce qu'elle en est venue. La survie de l'âme et la vie antérieure sont si bien liées, d'ailleurs, que ceux qui nient l'une rejettent également l'autre. Nous avons déjà évoqué les propos de Lucrèce sur le néant d'où nous sommes sortis et où nous retomberons après la mort: «Et de même que dans le passé nous n'avons point senti de douleur quand pour nous combattre on vit de toutes parts se ruer les Carthaginois. . . . . de même, quand nous cesserons d'être, après le divorce du corps et de l'âme dont l'union compose notre individu . . . . . rien, absolument rien ne pourra nous atteindre»[8].

Dans une telle perspective, le problème de la survie de l'âme (ou, si l'on veut, de sa destinée après la mort) n'est qu'un cas particulier du problème plus général de la migration des âmes. Et ce dernier étant devenu le problème central du Platonisme, la solution qu'on lui donne est le critère décisif des mutations que connaîtront le Moyen et le Néo-Platonisme[9]. Ainsi, puisque l'incarnation de l'âme est un simple moment de la longue série de ses réincarnations, ce moment, que nous appelons la vie, n'est en réalité qu'une mort provisoire: «Si bien que l'âme, croit-on, meurt quand elle plonge dans le monde d'ici-bas, mais jouit de la vie et d'une véritable survie lorsqu'elle en est éloignée» [10].

---

[8] *De Rerum Nat.* 3, 832, sq. (trad. Ernout, Les Belles Lettres).

[9] Cf. l'article éclairant: H. Dörrie, *Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus*, dans *Hermès* 85, 4 (1957), p. 414-435: l'auteur étudie, à propos de la migration des âmes, l'évolution du Moyen-Platonisme vers un dualisme radical.

La double éternité de l'âme, admise sans discussion dans le Commentaire

Macrobe ne prend pas la peine d'affirmer, encore moins de démontrer, cette double ouverture de la vie de l'âme sur l'éternité. Tout son système suppose que l'âme existe avant son incorporation, comme elle existera après son «envol» hors du corps. Si les âmes individuelles procèdent bien de l'âme universelle, cette procession se fait hors du temps. L'existence du monde fait l'objet, dans le *Commentaire,* d'une discussion analogue à celle que suscite l'existence des âmes. Macrobe emprunte à Porphyre une solution qui concilie la thèse aristotélicienne (le monde est incréé) et la thèse platonicienne (le monde est créé): «Que le monde ait toujours existé, la philosophie s'en porte garant: il a cependant un Dieu pour créateur mais cette création n'a pas eu lieu dans le temps, s'il est vrai que le temps n'a pu exister avant le monde, puisque seule la course du soleil crée le temps» [11]. Cette ingénieuse solution vaut aussi pour l'âme du monde, qui, antérieure (ontologiquement) au monde, n'a pu être créée qu'avec le temps et non dans le temps. Que les âmes individuelles soient elles-mêmes créées hors du temps et existent de toute éternité, une remarque incidente nous prouve bien que Macrobe le pense. En effet, mettant en garde son lecteur contre une interprétation littérale d'un passage de Cicéron, il écrit: «Lorsqu'il (Cicéron) dit: «rien n'est divin au-dessous de la lune, sinon les âmes données au genre humain par un présent des dieux», il ne faut pas entendre que les âmes sont ici-bas en ce sens qu'on imagine qu'elles y naissent; mais comme nous disons que le soleil, dont les rayons viennent et se retirent, est sur la terre, de même l'origine des âmes est dans le ciel, mais, selon la loi de l'hospitalité temporaire, elles sont exilées ici» [12]. En condamnant ceux qui admettraient que les âmes puissent naître (*nasci*) dans le monde caduc d'ici-bas, Macrobe ne se borne pas à situer leur «naissance» plus haut, il dit bien que leur «origine» (*origo*) est dans le ciel, ce qui exclut toute idée de naissance: les âmes sont co-éternelles au monde [13].

---

[10] *In Somn.* 1, 10, 7: . . . *ut anima dum ad hunc truditur, mori, cum ab hoc procul est, vita frui et vere superesse credatur.*

[11] *Ibid.* 2, 10, 9: . . . *Sed mundum quidem fuisse semper philosophia auctor est, conditore quidem deo, sed non ex tempore; si quidem tempus ante mundum esse non potuit cum nihil aliud tempora nisi cursus solis efficiat. . .* Nous reviendrons plus loin sur ce problème (p. 628 sq.)

Par suite, tout ce que nous dirons sur l'origine céleste de l'âme vaudra *ipso facto* pour sa vie future. Seules les conditions du passage varient; dans un cas il s'agit de descente, dans l'autre de montée, comme l'exprime symboliquement la description des deux portes de l'antre des Nymphes [14]; mais pour Macrobe ces deux moments de la vie de l'âme sont parfaitement symétriques.

Sur ce point précis, la tradition chrétienne s'oppose tout à fait à celle du Platonisme païen. Sans doute, il s'est trouvé des penseurs chrétiens assez influencés par le Platonisme pour tenter d'intégrer la préexistence des âmes dans un système chrétien: Origène est le plus célèbre représentant de cette tendance [15]. Mais cette doctrine a été combattue et condamnée; en fait, les Pères hésitent entre l'hypothèse traducianiste et l'hypothèse créatianiste. Nous n'avons pas à étudier ici ce délicat problème théologique: remarquons simplement que dans l'une et l'autre hypothèse l'âme est de toute façon créée dans le temps.

---

[12] *In Somn.* 1, 21, 34: *Quod autem ait,* nihil infra lunam *esse* divinum praeter animos munere deorum hominum generi datos, *non ita accipiendum, est animos hic esse ut hic nasci putentur; sed sicut solem in terris esse dicere solemus, cujus radius advenit et recedit, ita animorum origo caelestis est sed lege temporalis hospitalitatis hic exulat. . .*; sur cette géographie céleste, cf. *supra* p. 460-461; Macrobe vise sans doute la vieille croyance de ceux qui faisaient naître les âmes dans l'atmosphère (Cf. F. Cumont, *Lux Perpetua,* p. 78).

[13] *Origo* évoque non la naissance (donc la création dans le temps), mais la source logique, ou ontologique: cf. *In Somn.* 1, 6, 7, . . . *monas. . . fons et origo numerorum.* L'image du soleil est courante dans la littérature néoplatonicienne pour traduire la venue de l'âme sur la terre: cf. Plotin, *Enn.* 4, 8, 4, et Porphyre, Συμμικτὰ ζητήματα *ap. Nemesios,* Matt. 133, 6-134, 8.

[14] Cf. *infra* p. 549 sq.

[15] *Contra Cels.* 1, 32, 33; *De Princip.* 2, 8 sq.; on sait qu'il en venait à soutenir la préexistence de l'âme humaine du Christ (*De Princip.* 2, 6, 3-5).

Arrêtons-nous quelques instants à la position d'Augustin, contemporain et peut-être un peu compatriote de notre Proconsul d'Afrique. Il penche pour le traducianisme, mais admet la légitimité d'autres hypothèses. Ce dont il est sûr, c'est que l'âme est créée du néant par Dieu. «Elle n'est donc pas une parcelle de Dieu» [16]. Mais lorsqu'il envisage le problème de la destinée de l'âme et de sa béatitude future, il adopte une position catégorique: si l'âme est éternelle *a parte ante*, elle est alors co-éternelle à Dieu et on ne peut plus s'expliquer qu'elle connaisse le malheur; la seule solution possible consiste à admettre que l'âme, née dans le temps, est cependant destinée à vivre éternellement, et que l'infini peut être à sens unique, possibilité illustrée par la série des nombres: «Mais si l'on accorde que l'âme a été créée dans le temps et qu'en aucun moment de l'avenir elle ne périra, à la façon du nombre qui a un commencement mais pas de fin, de sorte qu'après avoir éprouvé une fois la misère et en avoir été délivrée elle ne la connaîtra plus jamais, personne ne doutera que cela n'arrive sans préjudice pour l'immutabilité des desseins de Dieu» [17].

On ne peut pas dire que Macrobe polémique contre les chrétiens, puisqu'il n'insiste pas sur cette éternité *a parte ante*, mais on doit reconnaître que sa doctrine s'oppose radicalement ici à celle de l'Eglise. Sur l'origine céleste de l'âme, en revanche, sa position est certainement plus polémique.

2. L'ORIGINE CÉLESTE DE L'ÂME

«Que l'origine des âmes est dans le ciel, c'est d'une vérité indubitable parmi les philosophes qui raisonnent sainement, et l'âme en se servant du corps fait preuve d'une sagesse parfaite, si elle reconnaît d'où elle tire sa naissance, de quelle source elle vient» [18]. Le mysticisme astral s'est si bien imposé au monde romain à la fin de l'Empire que Macrobe en fait un dogme philosophique retenu par tous ceux qui «pensent correctement» (ce qui exclut les Epicuriens). L'origine lointaine de cette croyance est pourtant religieuse, même si elle a été acceptée très tôt par les sectes philosophiques. F. Cumont a montré, dans des travaux aujourd'hui classiques [19], comment, aux vieilles croyances en la survie souterraine de l'âme, s'était peu à peu substituée l'idée qu'elle s'envolait après la mort à travers les sphères célestes. Cette doctrine s'est formée au cours d'une longue histoire où l'on voit les influences chaldéennes venir renforcer les plus vieilles croyances pythagoriciennes: «Les Chaldéens ... ont probablement imaginé que la chaleur qui entretient la vie dans notre organisme est de même nature que celle qui, dans l'univers, allume la scintillation des étoiles» [20] et, dans l'école pythagoricienne, «parmi les vieux ἀκούσματα, les préceptes transmis oralement dans l'Ecole, il s'en trouve un qui dit: Que sont les îles des Bienheureux? Le Soleil et la Lune ... La Lune était pour eux la «terre éthérée» ou «terre olympique» jusqu'où s'élevaient, en quittant ce bas monde, les âmes des héros et des sages» [21].

---

[16] *Ep.* 166, 2, 3: *Non est igitur pars dei*; sur cette question, cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 66-68, et E. Portalié, art. *Augustin*, dans *D.Th.C.*, t. 1, c. 2359 sq.

[17] *Civ. Dei* 11, 4, trad. G. Combès (B.A. t. 35, p. 45.) = *Porro si ex tempore creatam, sed nullo ulterius tempore perituram, tanquam numerum, habere initium, sed non habere finem fatentur, et ideo semel expertam miserias, si ab eis fuerit liberata, numquam miseram postea futuram: non utique dubitabunt hoc fieri manente incommutabilitate consilii Dei. Sic ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo aeternum consilium voluntatemque mutasse.* Sur cette question, cf. A. Geiger, *The Origin of the Soul. An Augustinian Dilemma,* (*Excerptum*), Romae, Typis Pont. Univ. Greg. 1957.

Les philosophes et l'immortalité astrale

Au premier rang des «philosophes qui raisonnent sainement», il faut sans doute ranger Platon: on trouve chez lui quelques échos de la doctrine qui fait vivre, sinon naître, dans le ciel les âmes des bienheureux [22]. Mais c'est aux alentours de l'ère chrétienne que la croyance à l'immortalité s'est répandue chez les philosophes en même temps qu'elle s'imposait aux esprits religieux sous l'influence des cultes orientaux. On a beaucoup discuté sur les origines de ce renouveau de mysticisme astral. Quel rôle y ont joué Hipparque et Posidonius, par exemple[23]? Un fait est sûr: avec le *Songe de Scipion* nous tenons la première et brillante manifestation littéraire d'une croyance que partageront Stoïciens, Médio-Platoniciens, Gnostiques, Hermétistes, Néo-Platoniciens. . . Laissons de côté le problème historique des filiations et influences réciproques, pour envisager seulement l'aspect structurel de cette origine céleste des âmes[24].

---

[18] *In Somn.* 1, 9, 1: *Animarum originem manare de caelo inter recte philosophantes indubitatae constat esse sententiae*: *et animae, dum corpore utitur, haec est perfecta sapientia ut, unde orta sit, de quo fonte venerit, recognoscat.*

[19] *Le Mysticisme astral dans l'Antiquité, BAB* 1909, p. 256-286; *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains,* Paris 1966, p. 104-252; et surtout *Lux Perpetua,* Paris 1949, chapitre III, p. 142 sq.

[20] *Lux Perpetua,* p. 159.

[21] *Ibid.* p. 146.

[22] *Timée* 42 b; *Phaedr.* 246 d sq., et bien sûr *Rep.* 614 b sq. Il est difficile de faire la part du mythe dans ces textes; mais les Néo-Platoniciens n'hésiteront pas à les prendre au pied de la lettre. Héraclite déjà, au dire de Macrobe, (*In Somn.* 1, 14, 19 et *supra* p. 508) aurait fait de l'âme une «étincelle de l'essence des étoiles». Héraclide Pontique (P. Boyancé, *Etudes sur le Songe*. . .

Les Stoïciens

L'idée que l'âme humaine est une parcelle du feu céleste s'est répandue dans le Moyen Portique, probablement au temps de Posidonius[25]. Cicéron, mais aussi Varron, l'attestent[26]. Cette mutation est certainement due aux influences combinées du Moyen-Platonisme, de l'astrologie et du Pythagorisme renaissant.

---

p. 136 sq.) plaçait dans la Voie Lactée le lieu d'origine des âmes. La vieille doctrine pythagoricienne n'a jamais cessé d'être vivante chez les philosophes.

[23] Selon Pline l'Ancien, (*Nat. Hist.* 2, 26), Hipparque ne saurait jamais être assez loué, «car personne n'a mieux que lui prouvé la parenté des astres avec l'homme et démontré que nos âmes sont une parcelle du ciel» (contesté par: K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie, Neue Untersuchungen über Poseidonios,* Munich, 1926, p. 402.) Le rôle de Posidonius a été l'objet de violentes controverses; cf. à ce sujet P. Boyancé, *Etudes*. . . p. 129 sq., et *Sur le Songe de Scipion,* dans *AC* t. 11, 1942, p. 5-28, repris dans *Etudes sur l'humanisme cicéronien,* coll. Latomus vol. 121, Bruxelles 1970, p. 276-293; cf. aussi F. Cumont, *Lux Perpetua* p. 157-162 et, en dernier lieu, R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà,* Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et des Lettres de l'Université de Liège, fasc. 197, Paris 1971, p. 95-102.

[24] Sur ce sujet, il faut consulter l'analyse très complète du P. Festugière, *La Révélation*. . . t. 3, *L'âme,* p. 27-62; toutefois les pages consacrées à Numénius (42-47) sont à revoir, après la démonstration de H. de Ley qui restitue à Numénius une bonne partie de ce que lui avait retiré Beutler (cf. *infra* p. 553-562).

[25] Question délicate; cf. *supra* n. 23.

[26] Varron, *ap*. Isidore, *Etym*. 8, 6, 21: *Varro ignem mundi animum dicit, proinde quod in mundo ignis omnia gubernet, sicut animus in nobis* (on voit ici le lien avec la théorie du macrocosme-microcosme); cf. encore Sénèque, *Ep*. 86, 1, etc. . . Cf. A. Ronconi, *Somnium Scip*. p. 78 et 86.

Mais les Stoïciens ont donné à cette origine céleste une coloration particulièrement matérialiste [27].

Le Platonisme

Pour le Platonisme, la parenté de l'âme avec les astres du ciel est au contraire d'ordre intellectuel [28]; les astres, le ciel et les hommes (pour la partie supérieure de leur être) sont animés par l'Intellect divin, pur incorporel [29]. L'origine divine de l'âme (des âmes) est alors garante de sa parenté avec les astres; pour conserver l'image, nous dirons que les âmes des hommes sont les «sœurs» des âmes célestes plutôt que leurs «filles». Le ciel devient la voie de passage obligée du monde des Intelligibles au monde des Phénomènes, et vice-versa; les âmes empruntent les «portes du ciel»; dès lors le problème essentiel de l'incarnation devient celui de la descente (ou de la chute) des âmes à travers les sphères célestes [30]. Mais, en toute hypothèse, comme le souligne le P. Festugière paraphrasant Cicéron, «les âmes remontent au ciel parce qu'elles en sont descendues, elles ne regagnent le ciel que parce qu'elles appartiennent au ciel» [31].

Macrobe et l'origine céleste de l'âme

Macrobe, nous l'avons vu, tient pour assurée l'origine céleste de l'âme. «Lorsqu'il (Scipion) dit: ceux-ci (les hommes) ont reçu une âme (*animus*) de ces *feux éternels*, il veut parler de l'Intellect (*mentem*) qui nous est proprement commun avec le ciel et les étoiles» [32]. C'est leur participation commune à l'Intellect divin qui garantit la parenté entre les âmes célestes et les âmes humaines.

---

[27] Cf. R. Hoven, *op. cit.* p. 41-42 et les textes relevés par J. H. Waszink à propos de Tertullien, *De Anima* 5, 2, 6 (ed. Waszink, p. 126-131).

[28] Ceci est particulièrement net à partir du Moyen-Platonisme. Cf. A. Festugière, *La Révélation*. . . 3, p. 28-32; l'auteur conclut par une citation du *Songe*, car Cicéron y exprime les *deux aspects* de cette origine céleste.

[29] Cf. H. Dörrie, *art. cit.* n. 9 où ceci est bien mis en valeur.

[30] Cf. *infra* p. 540 sq.

[31] *Op. cit.* p. 33.

[32] *In Somn.* 1, 14, 4: *Cum ergo dicit,* hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, *mentem praestat intellegi, quae nobis proprie cum caelo sideribusque communis est.* En traduisant *animus* par *mens*, Macrobe gauchit, bien sûr, la pensée de Cicéron; ce dernier, ici du moins, conçoit cette parenté d'une manière plus stoïcienne.

Qu'il s'inspire ici de son maître Porphyre, on peut le conjecturer d'après les fragments du *De regressu* conservés par Augustin: «Vous (Porphyre), vous accordez tant à l'âme intellectuelle — qui est en tout cas l'âme humaine — que vous dites qu'elle peut être consubstantielle à cet Intellect du Père que vous confessez être fils de Dieu» [33]. Aussi, tous les processus de migration des âmes partent du ciel et aboutissent au ciel [34]. Un corollaire important de l'origine céleste de l'âme est l'affirmation de sa divinité.

La divinité de l'âme

Dans le *Songe de Scipion*, Cicéron, soutenant que l'homme c'est l'âme et non l'apparence corporelle, conclut par cette déclaration provocante: «Sache donc que tu es un dieu. . . » Selon P. Boyancé, en disant cela, Cicéron ne «croit pas en dire plus que Platon . . . Il lit Platon en homme d'un temps qu'un renouveau mystique a habitué à affirmer plus nettement la divinité de l'âme humaine, où l'on a par suite plus le sentiment de ces nuances subtiles que traduisait l'emploi de θεῖος de préférence à θεός» [35]. A. Ronconi, lui, trouve de l'«audace» dans l'affirmation de Cicéron, bien qu'elle soit la conclusion logique du syllogisme: le monde est dieu, or l'homme est un petit monde, donc l'homme aussi est un dieu; et comme l'homme c'est l'âme. . . [36]. Quelle que soit l'intention de Cicéron, Macrobe en tout cas le prend au mot: «Donc l'Africain, ayant dépouillé l'homme, et désormais capable d'assumer sa divinité, puisque son intellect est purifié, est ouvertement engagé à reconnaître qu'il est un dieu: et telle est la conclusion du présent ouvrage, rendre clair que l'âme est non seulement immortelle, mais qu'elle est un dieu» [37]. Sans doute est-il précisé que seule la partie la plus haute de l'âme est divine, «de peur qu'il (Scipion) n'aille croire divin ce qui en nous est mortel et caduc» [38], mais il n'en reste pas moins que «par les ressemblances de toutes les prérogatives qui font de l'âme une image évidente de Dieu, l'âme est un dieu, comme l'affirment et les anciens philosophes et Cicéron» [39].

---

[33] Fgt. 10 (Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 37*) *ap.* Augustin, *Civ. Dei* 10, 29; les deux textes sont cependant trop différents dans la forme pour qu'on puisse établir un rapport de dépendance de l'un à l'autre.

[34] Cf. *In Somn.* 1, 9, 10: . . . *animis enim necdum desiderio corporis irretitis siderea pars mundi praestat habitaculum. . . Ibid.* 1, 12, 1: *Descensus vero ipsius, quo anima de caelo in hujus vitae inferna delabitur, sic ordo digeritur. Ibid.* 1, 21, 34: . . . *sed sicut solem in terris esse dicere solemus, cujus radius advenit et recedit, ita animorum origo caelestis est. . .*

[35] *Etudes. . .* p. 125.

[36] *Somn. Scip. adn. ad* 8, 26, p. 137-138; on trouvera dans cette note les réf. de Platon et de Cicéron relatives à la divinité de l'âme.

[37] *In Somn.* 2, 12, 5: *Africanus igitur, paene exutus hominem et defaecata*

Cette divinité est affirmée en d'autres passages du *Commentaire*; par exemple, l'univers est un temple habité par des dieux (les astres, le ciel): notre parenté avec l'âme (*animi*) des astres nous ennoblit et atteste notre divinité [40]; l'Intellect (*animus*) est assurément «plus divin» que l'âme (*anima*) mais cela sous-entend que l'âme *aussi* est divine, bien qu'à un degré moindre [41]. On remarquera, enfin, que dans ce que Macrobe appelle la *consummatio* de l'ouvrage, l'âme est dite non seulement *immortelle,* mais aussi *divine*; les deux aspects sont souvent liés; cependant l'auteur du *Commentaire* entend bien que la divinité est une dignité supérieure à l'immortalité. Dans son cas, on ne peut pas dire, comme le fait P. Boyancé à propos de Cicéron, qu'il confonde θεῖος et θεός; par son affirmation répétée que l'âme est un dieu (il emploie toujours le substantif masculin *deus*) il assume toute l'audace provocante de l'affirmation de Cicéron [42].

---

mente jam naturae suae capax, hic apertius admonetur ut esse se deum noverit. Et haec sit praesentis operis consummatio ut animam non solum immortalem, sed deum esse clarescat.

[38] *In Somn.* 2, 12, 6: *Ne aestimetur hoc quoque divinum dici quod mortale in nobis et caducum est.*

[39] *In Somn.* 2, 12, 11: *Per similitudines igitur ceterarum praerogativarum, quibus deum anima videtur imitari, animam deum et prisci philosophorum et Tullius dixit.* Par *prisci philosophorum* il faut entendre probablement les Pythagoriciens.

[40] *In Somn.* 1, 14, 2: *Unde et quasi quodam publico praeconio tantam humano generi divinitatem inesse testatur, ut universos siderei animi cognatione nobilitet.*

[41] *In Somn.* 1, 14, 3: *Animus enim proprie mens est, quam diviniorem anima nemo dubitavit...*; cf. encore 1, 14, 4; 1, 21, 31 (où Macrobe explique que le monde sublunaire, n'ayant en propre rien de divin, mais se contentant de recevoir des êtres divins accueille les âmes, et ne les fait pas naître).

[42] Scipion dit à Emilien: *scito te deum esse*; Macrobe dit deux fois: *animam deum esse*; le heurt du masculin et du féminin accentue la force de la formule.

Macrobe, disciple de Plotin

Que l'âme soit divine, bien des auteurs l'ont affirmé entre Cicéron et Macrobe [43]; mais s'il est un philosophe qui a fait de la divinité un caractère essentiel de l'âme, c'est bien Plotin. Le P. Fortin souligne avec raison que cette position de Plotin marque un tournant dans l'histoire des idées [44]. Dans les *Ennéades*, la divinité de l'âme apparaît assez souvent, liée soit à son immortalité [45], soit à sa nature merveilleuse d'essence divisible et indivisible [46], et presque toujours à propos du processus de purification au terme duquel l'âme retrouve sa divinité originelle [47]. Cependant le P. Fortin n'a pas vu que Plotin semble éviter systématiquement la formule: l'âme est *un dieu,* sauf une fois; encore la met-il dans la bouche d'Empédocle, «. . . . si bien que vous croiriez que le vers suivant est très bien dit: *Salut à vous, je suis un dieu immortel!*» [48]. Le plus souvent il emploie l'adjectif θεῖος, à la forme neutre, accompagné d'un substantif comme χρῆμα[49]. Vraisemblablement, seule la rudesse du contact ψυχὴ θέος le choque, car de ses explications il ressort bien que l'âme a une *nature divine*, qu'elle est au nombre des choses divines (bien qu'au dernier rang), qu'elle est plus divine que les astres qu'elle anime (et qui pourtant sont dits «dieux», au sens imagé il est vrai). Seul l'Intellect — et naturellement le Premier — se voit couramment qualifié de θέος[50]. Bien que les textes de Macrobe que nous venons de citer s'accordent parfaitement avec la pensée de Plotin sur la divinité de l'âme, ils ne permettent aucun rapprochement textuel indiscutable. Macrobe a certainement conscience d'être en accord avec Plotin, qu'il cite plusieurs fois à ce propos, mais la formule dans toute sa force abrupte lui a été inspirée par Cicéron. Il s'en est saisi, avec l'intuition juste qu'elle traduisait à merveille l'essence de la doctrine de Plotin, même si ce dernier n'a pas osé l'employer lui-même.

---

[43] Encore faut-il distinguer entre ceux pour qui l'âme est une «chose divine», «proche de Dieu» (Platon), et ceux pour qui elle est un dieu (Cicéron, Macrobe), même si, comme le pense P. Boyancé, Cicéron n'est pas entièrement conscient de la différence.

[44] *Op. cit.* p. 93: «Nous trouvons ainsi dans un de ses premiers traités, exactement le second (4, 7), ce qui est peut-être l'affirmation la plus nette et la plus rigoureuse de cette théorie de la divinité de l'âme dont on a pu dire qu'elle marque un tournant dans l'histoire des idées». Cf. W. Jaeger, *The Theology of Early Philosophers,* Oxford 1947, p. 88.

[45] *Enn.* 4, 7, 10: (Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς): Ὅτι δὲ τῇ θειοτέρᾳ φύσει συγγενὴς ἡ ψυχὴ καὶ τῇ αἰδίῳ, δῆλον μὲν ποιεῖ καὶ τὸ μὴ σῶμα αὐτὴν δεδεῖχθαι. . . Résumé au début de 4, 2, 1 (traité qui suit chronologiquement 4, 7): . . . καὶ μὴν τῆς νοητῆς φύσεως εἰπόντες καὶ τῆς θείας μοίρας εἶναι τάχα μὲν ἄν τι σαφὲς εἰρηκότες εἴημεν περὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς.

[46] *Enn.* 4, 2, 1; après avoir montré la nature à la fois divisible et indivisible de l'âme, Plotin conclut: Καὶ ὁ τοῦτο κατιδὼν τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς καὶ τὴν δύναμιν αὐτῆς εἴσεται, ὡς θεῖον τὸ χρῆμα αὐτῆς καὶ θαυμαστὸν καὶ τῶν ὑπὲρ τὰ χρήματα χφύσεων.

[47] Cf. *Enn.* 1, 2, 6 (Περὶ ἀρετῶν); la purification par la vertu mène l'homme à être un dieu, quand aucun des mouvements involontaires ne se produit plus: εἰ δὲ μηδέν, θεὸς μόνον· θεὸς δὲ τῶν ἑπομένων τῷ πρῴτῳ. Ici Plotin dit bien θεός, s'agissant de l'homme purifié, c'est-à-dire de la partie la plus pure de l'âme; toutefois cette identification est surtout une sorte de fin éthique, comme le confirme 3, 4, 2: Διὸ φεύγειν δεῖ πρὸς τὸ ἄνω, ἵνα μὴ εἰς τὴν αἰσθητικὴν ἐπακολουθοῦντες τοῖς αἰσθητοῖς εἰδώλοις, μηδὲ εἰς τὴν φυτικὴν ἐπακολουθοῦντες τῇ ἐφέσει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐδωδῶν λιχνείαις, ἀλλ' εἰς τὸ νοερὸν καὶ νοῦν καὶ θεόν. Cf. encore 3, 4, 6: en s'élevant au-dessus du sensible, l'âme s'élève au-dessus du «démon».

[48] *Enn.* 4, 7, 10: . . . ὡς πολλάκις αὐτῷ δόξαι τοῦτο δὴ καλῶς εἰρῆσθαι: χαίρετ',

Autres influences

Macrobe a-t-il été influencé par d'autres lectures néo-platoniciennes pour soutenir avec tant de vigueur la divinité de l'âme? On songe immédiatement à Porphyre, mais pour celui-ci les témoignages précis nous manquent, ou bien ils sont contradictoires: «Porphyre, lui, est en doute à ce sujet; tantôt il s'en sépare avec véhémence, tantôt il y adhère comme à une doctrine transmise depuis le commencement. Selon cette opinion, donc, l'âme ne

---

ἐγω δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος. . . (En fait, à force d'avancer dans la purification de l'âme, on est arrivé au νοῦς lui-même).

[49] Aux citations précédentes on peut ajouter *Enn.* 5, 1, 3: Οὕτω δὴ τιμίου καὶ θείου ὄντος χρήματος τῆς ψυχῆς; 5, 1, 10: . . . ἔστι τοίνυν καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι. . .

[50] *Enn.* 5, 1, 7: . . . καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα. . .; 5, 1, 2: . . . Ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός, ὅτι ἔμψυχος, καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, καὶ ἡμεῖς, εἴπερ τι, διὰ τοῦτο· «νέκυες γὰρ κοπρίων, ἐκβλητότεροι.» Τὴν δὴ θεοῖς αἰτίαν τοῦ θεοῖς εἶναι ἀνάγκη πρεσβυτέραν [θεὸν] αὐτῶν εἶναι· ὁμοειδὴς δὲ καὶ ἡ ἡμετέρα. . . L'âme est dite ὁμοειδής, συγγενής des dieux; pour l'Intellect cf. par exemple 5, 1, 5: Πολὺς οὖν οὗτος ὁ θεὸς (*sc.* ὁ νοῦς). Nos citations ne sont peut-être pas exhaustives (nous avons utilisé l'*index* de Bréhier); mais on y sent nettement que Plotin se retient de dire «l'âme est un dieu», tout en attachant une grande importance à sa nature divine. Il est remarquable que le P. Fortin soit justement obligé de recourir à Macrobe pour éclairer cet aspect de la pensée de Plotin (*op. cit.* p. 95).

diffère en rien de l'Intellect, *des dieux* et des genres supérieurs, du moins en ce qui regarde la substance totale de l'âme» [51]. Quant aux successeurs de Plotin, à partir de Jamblique, ils ne suivent pas le maître aussi loin: l'âme est trop impure pour être divine; pour eux, la nature divine s'arrêterait au niveau de l'Intellect [52]. Il serait donc d'autant plus intéressant de connaître la position de Porphyre; malheureusement Jamblique lui attribue deux opinions contradictoires qu'il aurait soutenues avec la même énergie! Nous manquons de textes où Porphyre ferait expressément de l'âme un dieu: mais il la tient pour consubstantielle au νοῦς πατρικός qui est le Deuxième Dieu [53]; d'autre part, c'est vraisemblablement Porphyre, interprète des oracles chaldaïques, qui se retrouve le plus souvent derrière les *viri novi* d'Arnobe, pour qui l'âme est fille du Premier Dieu, portion de sa substance, de nature divine, et tient le quatrième rang parmi les *numina prima* [54]. Ainsi deux enseignements (par ailleurs fort différents), celui de Plotin et celui des oracles chaldaïques, se rejoignent chez Porphyre pour soutenir la divinité de l'âme. Il y aurait donc, malgré quelques contradictions dans la philosophie de Porphyre, des éléments qui pouvaient engager Macrobe à faire de l'âme un dieu [55]. On comprend mieux encore que la formule du *Songe* ait frappé notre auteur: elle résumait à merveille la doctrine qu'il trouvait chez ses maîtres platoniciens, ce qui le persuadait une fois de plus de l'accord constant entre Cicéron et Platon.

---

[51] Jamblique, Περὶ ψυχῆς *ap*. Stobée, Wachsmuth p. 365, trad. Festugière, dans *Révélation*. . . t. 3, p. 184. Parmi les tenants de cette opinion (l'âme identique, quant à la substance, à l'Intellect et aux dieux), Jamblique cite Numénius, Plotin et Amélius; mais l'âme est double pour Numénius: seule sa partie bonne est divine; alors que pour Macrobe l'âme n'est pas double, mais alourdie et encombrée de souillures ajoutées. . .

[52] Cf. E. Fortin, *op. cit.* p. 98 sq.

[53] *De Regressu animae ap.* Augustin, *Civ. Dei* 10, 29 = Bidez, *Vie de Porphyre* fgt 9, p. 37*.

[54] *La doctrine des viri novi in Mémorial Lagrange*, p. 97-132, repris dans *Hermétisme et Mystique païenne* p. 261-312 (cf. spécialement les pp. 292-293).

[55] Ceci indépendamment du problème que posent les rapports entre la *Philosophie des oracles* et le *De Regressu*; cf. à ce sujet la controverse entre J. J. O'Meara et P. Hadot: J. J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959, et P. Hadot, *Citations de Porphyre dans Augustin, à propos d'un ouvrage récent*, dans *REAug*. t. 6, 1960, p. 205-244.

S'il a pu subsister quelqu'incertitude chez les philosophes païens sur la divinité de l'âme (est-elle un dieu ? une « chose divine » ? une réalité consubstantielle à Dieu ?), la théologie chrétienne a toujours été d'une fermeté inébranlable à marquer la distance qui sépare l'homme de Dieu. Tertullien, et plus encore Arnobe, n'insistent tant sur la *matérialité* de l'âme que pour la distinguer de la substance divine, incréée et immatérielle. Lorsque les Pères admettent que l'âme est une substance spirituelle, ils sont obligés d'insister d'avantage encore sur l'abîme qu'il y a entre Dieu et sa créature, pour exorciser le danger qui pourrait naître de l'affirmation de cette spiritualité [56]. Le cas d'un Platonicien comme Grégoire de Nysse est, sur ce point, particulièrement significatif [57].

Saint Augustin qui fait de la mutabilité de l'âme — être créé — le critère absolu qui la distingue de Dieu possédant seul l'immutabilité et l'impassibilité, peut se permettre, comme le fait remarquer justement le P. Fortin, d'aller jusqu'à affirmer que l'âme «est voisine de la substance de Dieu» [58], qu'«elle est, parmi toutes les créatures dont Dieu est l'auteur, la plus proche de Lui» [59]. Mais, si proche qu'elle soit de Dieu, l'âme n'est jamais qu'une créature, inférieure, imparfaite, qui ne peut tenir sa force que de son créateur.

Ainsi, quand Macrobe reprend avec insistance la formule de Scipion «sache que tu es un dieu», il ne se contente pas de paraphraser maladroitement, lourdement, le texte du *Songe*; en réalité, il prend position, à la suite de Plotin, de Porphyre aussi probablement, dans un débat qui divise les Platoniciens; sur ce point encore il est le disciple de Plotin et sa doctrine se distingue nettement du Néo-Platonisme oriental issu de Jamblique. Mais simultanément il soutient avec force une opinion que les chrétiens ont constamment rejetée. Si nombreux que soient les points de contact entre Néo-Platonisme païen et Néo-Platonisme chrétien, il est des points sur lesquels l'opposition entre les deux systèmes de pensée demeure irréductible: la divinité de l'âme en est un [60]. Nous devons constater ici que Macrobe, de tous les Néo-Platoniciens païens, est celui qui soutient la position la plus opposée aux dogmes chrétiens, et, répétons-le, sous la forme la plus provocante [61].

---

[56] Comme le souligne le P. Fortin, à qui nous empruntons nos citations (*op. cit.* p. 101-102).

[57] Cf. E. Fortin, *loc. cit.*

[58] *Enarrat. in Psalm.* 145, 4, 40: *vicina est substantia dei.*

[59] *Civ. Dei* 11, 26: *Deo nihil. . . in rebus ab eo factis natura propinquius.* A l'époque de Claudien Mamert, il n'y aura plus guère de danger à soutenir l'immatérialité de l'âme.

3. La Descente du ciel

Lorsque l'Africain explique à son petit-fils que vivre c'est échapper aux liens du corps comme à une prison, et que ce que les hommes appellent la vie est en réalité la mort [62], il fait du corps le *tombeau* de l'âme, même s'il ne prononce pas le mot, et Macrobe est fondé à évoquer ici le célèbre jeu de mot de Platon, σῶμα σῆμα. Il montre alors que l'interprétation allégorique des anciens mythes infernaux permet de retrouver dans les vieilles croyances la doctrine même de Platon [63]. Nous reviendrons plus loin sur ce passage qui traite de la vie de l'âme durant son incorporation [64]. «Les Platoniciens, toutefois — ajoute Macrobe — ont dit que les Enfers n'étaient pas dans les corps, c'est à dire qu'ils ne commençaient pas avec les corps, mais ils ont appelé «siège de Pluton», c'est à dire «Enfers» une certaine partie de ce monde; sur les limites de ce lieu lui-même, ils ont émis des opinions divergentes et se sont partagés en trois sectes» [65].

En étendant avec les «Platoniciens» le royaume de la mort, audelà du seul corps humain, à toute une partie de l'univers, Macrobe amorce un nouveau développement que la simple exégèse du *Songe* ne semblait pas devoir appeler. En fait, c'est un véritable «traité des Enfers» qui commence ici, suivi d'une description de la descente de l'âme à travers les différents étages de l'enfer cosmique; ces développements forment un tout d'autant plus facile à repérer qu'il est introduit avec une certaine maladresse [66]. Pour la commodité de l'exposé, nous étudierons d'abord la localisation des Enfers selon les «trois sectes de Platoniciens», puis la descente de l'âme elle-même, renvoyant au chapitre suivant l'étude du «corps-tombeau».

---

[60] Cf. E. Fortin, *op. cit.* p. 101: «Nous pouvons affirmer sans paradoxe que la doctrine néo-platonicienne était à la fois la plus rapprochée du Christianisme, et, par l'insistance avec laquelle était proclamée la divinité de l'âme, celle qui s'en éloignait le plus». Ceci n'est peut-être pas tout à fait exact pour un Jamblique ou un Proclus, mais très vrai pour Plotin et Macrobe.

[61] Y a-t-il provocation consciente et voulue? Est-ce une polémique indirecte contre les chrétiens que soulève ici Macrobe? Bornons-nous pour l'instant à noter son hostilité de fait aux dogmes chrétiens.

[62] *Somn. Scip.* 3, 14: *Immo vero, inquit, hi vivunt qui e corporum vinclis tamquam e carcere evolaverunt. Vestra vero quae dicitur vita, mors est. . .*

[63] *In Somn.* 1, 10, 7-1, 11, 3.

[64] Cf. *infra* p. 575 sq.

[65] *In Somn.* 1, 11, 4: *Inferos autem Platonici non in corporibus esse id est non a corporibus incipere dixerunt, sed certam mundi istius partem Ditis sedem id est inferos vocaverunt: de loci vero ipsius finibus inter se dissona publicarunt et in tres sectas divisa sententia est.*

a) *Localisation des Enfers (1, 11, 5-I, 12, 18)*

Il y a donc divergence d'opinions sur ce sujet parmi les Platoniciens. Les premiers (§ 5-7) divisent le monde en deux parties dont l'une est active, l'autre passive; l'une est immuable, l'autre soumise au changement, les vicissitudes de la seconde ayant leurs causes dans la première. Localement la première partie s'étend de la sphère des fixes à la lune, la seconde de la lune à la terre.

D'autres (§ 8-9) distinguent dans l'univers trois couches successives où se retrouvent chaque fois, mais dans l'ordre inverse, les quatre éléments, soit, de bas en haut, de la terre à la lune, les quatre éléments terre, eau, air, feu; puis les mêmes éléments mais plus purs, terre (dans la lune), eau (chez Mercure) air (dans Vénus) et feu (dans le soleil); enfin une troisième partie s'étend jusqu'à la sphère des fixes: feu (dans Mars), air (dans Jupiter), eau (dans Saturne) et terre (dans la sphère aplane). Cette disposition permet de retrouver la terre à l'autre extrémité du monde [67].

---

[66] *In Somn.* 1, 11, 5-1, 12, 18: fait que les commentateurs, obsédés par le problème des sources, ont trop souvent négligé; ils ne s'interrogent en général que sur l'unité de 1, 11-12, 17. Or l'ensemble 1, 11, 5-1, 12, 18 forme aux yeux de Macrobe un tout cohérent qui se décompose ainsi:

1, 11, 5-7: opinion des premiers Platoniciens.
1, 11, 8-9: opinion des seconds.
1, 11, 10-12: opinion des troisièmes.
1, 12, 1-18: la descente de l'âme, dans le cadre qui est celui des troisièmes Platoniciens.

[67] *In Somn.* 1, 11, 8: ... *ut terram ultimam faciat et ceteris in medium redactis in terras desinat tam ima quam summa postremitas...*; cette constatation est-elle une pointe à l'adresse des chrétiens et de leur théorie incohérente des eaux supracélestes ?

Les derniers Platoniciens, et c'est à leur avis que se range Macrobe, car «leur secte est plus amie de la vérité», partagent, comme les premiers, le monde en deux; mais la partie inférieure englobe la terre et les sept sphères planétaires; seule la sphère aplane constitue le monde supérieur; dès que l'âme la quitte, elle revêt peu à peu une enveloppe mortelle qu'elle acquiert par étapes successives dans chacune des sphères.

Le problème des sources de ce chapitre est double: quels sont ces gens que Macrobe appelle tous *Platonici*? Où a-t-il puisé cette répartition des Platoniciens en trois sectes [68]?

Le premier groupe de Platoniciens: Albinus?

L'opinion des premiers Platoniciens cités par Macrobe est manifestement un écho de la plus vieille doctrine pythagoricienne, selon laquelle «les âmes vivent au-dessus de la sphère de la lune où commence le règne immuable de l'éternité» [69]. Mais cette distinction entre deux moitiés de l'univers, l'une active, l'autre passive, avait été fortement marquée par Aristote et, à partir de lui, s'était transmise aux Néo-Pythagoriciens et aux Néo-Stoïciens [70]. On remarquera que pour ces Platoniciens la distribution des quatre éléments n'intervient pas, ce qui est une façon — négative, sans doute — de ne pas contredire la doctrine aristotélicienne des cinq éléments. M. A. Elferink rapproche à la suite de Mras un texte de Proclus qui distingue deux groupes de Platoniciens, d'après la position qu'ils adoptent à l'égard de la survie de la partie irrationnelle de l'âme: pour certains d'entre eux (Albinus, les «Attiques») l'âme irrationnelle est détruite avec le πνευματικὸν ὄχημα, alors que pour Porphyre et ses partisans, l'âme laisse ce même ὄχημα dans les sphères planétaires qu'elle traverse au cours de sa remontée [71]. Etant donné que ces Moyen-Platoniciens sont contemporains de la renaissance de l'aristotélisme, on peut, sans risque d'erreur, penser que ce sont eux que Macrobe range dans le premier groupe [72].

---

[68] Sur ce problème, cf. M. Schedler, *op. cit.* p. 46-49, F. Cumont, *Religions Orientales*. . . p. 301-302, A. J. Festugière, *Révélation*. . . t. 3, p. 42-43, et M. A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden 1968, p. 5-6 et 34 sq.

[69] F. Cumont, *op. cit.* p. 301, n. 28; accord de P. Courcelle dans *L.G.* p. 29 n. 3.

[70] Cf. F. Cumont, *Le Symbolisme funéraire*. . . p. 194-195; c'est au fond la doctrine du *De Caelo*; Elferink rapproche avec raison la distinction néo-stoïcienne et posidonienne entre τὸ ποιοῦν et τὸ πάσχον (*op. cit.* p. 39 et n. 108), mais la division du Cosmos est aristotélicienne (cf. E. Zeller, *Philos. Gr.* t. 3, 2, p. 466 n. 2) et peut-être même pythagoricienne si l'on en croit Stobée, citant le Περὶ ψυχῆς de Philolaos (*Ecl.* 1, 20, 2).

Le deuxième groupe de Platoniciens

Proclus attribue une doctrine identique à celle du second groupe et dans des termes très voisins, aux Pythagoriciens: «ils disaient que les éléments se laissaient voir au ciel en deux séries différentes; en une série avant le soleil, en une autre après lui. Dans l'éther en effet, la lune est la terre, ceci, le Théologien (*sc.* Orphée) l'a dit clairement . . . » [73]. Il faut remarquer cependant que la citation de Proclus est insérée dans un contexte relatif à l'harmonie des éléments, qui n'a donc rien à voir ni avec la démonstration de Macrobe, ni avec le texte du même Proclus cité précédemment.

Enfin, Proclus fait la remarque que cette doctrine est en contradiction formelle avec la pensée de Platon puisque ce dernier «met tout de suite le soleil au-dessus de la lune, puis Arès, puis Aphrodite, au lieu que ces Pythagoriciens adoptent l'ordre que nous avons dit chaldéen» [74]. Macrobe n'aperçoit pas cette contradiction qui révèle

---

[71] Proclus, *In Tim.* Diehl, t. 3, p. 234, 9 sq. cité par Mras, *art. cit.* p. 254-255, et M. A. Elferink, *op. cit.* p. 37-39. Leur doctrine est compatible seulement avec celle des premiers Platoniciens, et incompatible avec celles des deux autres sectes. On ne peut en conclure, comme le suggère Elferink, que Proclus et Macrobe ont la même source.

[72] Puisqu'à ces premiers *Platonici* Macrobe assigne une doctrine qui se ressent formellement de l'influence aristotélicienne.

[73] *In Tim.* Diehl t. 2, p. 48, 15 sq.; la suite du passage est exactement parallèle au texte de Macrobe, comme l'ont montré Schedler et Mras (*loc. cit.*):

§ 8. . . *ut sit luna pro terra. . . aqua sit sphaera Mercurii, aer Veneris, ignis in sole, tertius vero elementorum ordo ita ad nos conversus habeatur, ut terram ultimam faciat. . . igitur sphaera Martia ignis habeatur, aer Jovis, Saturni aqua, terra vero* ἀπλανής, *in qua Elysios esse campos.*	γῆ μὲν γὰρ αἰθερία ἡ σελήνη. . . ὕδωρ δέ, φασίν, αἰθέριον ὁ Ἑρμῆς, ἀὴρ δὲ ἡ Ἀφροδίτη, πῦρ δὲ ὁ Ἥλιος. πάλιν ὁ μὲν Ἄρης πῦρ οὐράνιον, ὁ δὲ Ζεὺς ἀὴρ οὐράνιος, ὁ δὲ Κρόνος ὕδωρ οὐράνιον, ἡ δὲ ἀπλανὴς οὐρανία γῆ.

Dans les deux textes, même allusion à la lune, «terre éthérée» (cf. F. Cumont, *Recherches*. . . p. 140).

[74] Cf. *supra* p. 419.

pourtant que ces «Platoniciens» (les «Pythagoriciens» de Proclus) sont postérieurs à l'invention par les astronomes d'un nouvel ordre des planètes [75]. Après les «Platoniciens aristotéliciens» du premier groupe, nous avons donc affaire à des «Platoniciens néo-pythagoriciens»... Il ne peut s'agir de Numénius, dont la doctrine est celle du troisième groupe. En tout cas, contrairement à ce qu'affirme Elferink, la source de Macrobe n'est pas celle de Proclus, mais une autre, qui attribuait expressément aux *Platoniciens* ce que Proclus impute à des *Pythagoriciens*. F. Cumont estime que cette deuxième théorie est manifestement une «adaptation de la première à la troisième» [76]; cela n'est pas évident, d'autant que le texte de Proclus atteste son existence indépendamment de la tripartition macrobienne des opinions platoniciennes. Peut-être était-elle soutenue par d'autres Platoniciens du IIe siècle, ou simplement mentionnée par Numénius et intégrée par Porphyre dans une doxographie «platonicienne». Il est difficile d'en affirmer d'avantage.

Le troisième groupe de Platoniciens

Les Platoniciens à l'opinion de qui se range Macrobe divisent donc comme les premiers le monde en deux; mais la partie supérieure s'arrête à la sphère aplane; au-dessous commence le monde du changement et de la matière. Cette partition du Cosmos est en contradiction formelle avec la doctrine aristotélicienne qui place les sphères planétaires dans le monde incorruptible. Il faut bien voir que ces Platoniciens fondent leur division moins sur des réalités physiques que sur une conception métaphysique et même éthique de l'univers: le ciel est la limite entre l'intelligible et la matière, entre le bien et le mal; ce qui entraîne deux conséquences; d'abord, l'âme, tant qu'elle occupe le ciel, est pure de tout contact avec le corps; son incorporation *progressive* commence avec la descente parmi les sphères [77]. Ensuite, la descente est un mal, un péché, qui entraîne peu à peu l'âme vers ce corps de boue qui est le nôtre [78]. La doctrine de l'ὄχημα et du vêtement éthéré qu'elle revêt avant de revêtir le corps lui-même n'est que le corollaire de ce double passage de l'intelligible dans le corporel, du Bien dans le Mal.

---

[75] Comme le remarque justement A. E. Taylor, dans *A Commentary...* p. 259, n. 2.

[76] *Recherches...* p. 140, n. 1.

[77] *In Somn.* I, 11, 11-12: ... *animae beatae ab omni cujuscumque contagione corporis liberae caelum possident... sensim per tacita detrimenta et longiorem simplicis et absolutissimae puritatis recessum in quaedam siderei corporis incrementa turgescit...*

Cette doctrine, à quelques nuances près que nous examinerons tout à l'heure, est celle de tous les Néo-Platoniciens: on la retrouve chez Plotin [79], chez Porphyre [80] et chez Proclus [81]. On pourrait en chercher l'origine lointaine chez Numénius et au-delà, dans les religions à mystères, encore qu'elle ait pris, avec le Néo-Platonisme, une coloration philosophique très particulière [82]. La discussion de cette partition ne peut être dissociée de celle de la descente de l'âme à travers les neuf sphères que Macrobe développe au chapitre suivant comme sa suite logique: «Quant à la descente même au cours de laquelle l'âme glisse du ciel jusqu'aux régions inférieures de cette vie, voici comment elle se déroule. . . » [83].

Peut-on dès maintenant émettre une hypothèse sur la source du chapitre 11 ? M. A. Elferink estime que Macrobe l'a emprunté au *Commentaire au Timée* de Porphyre, sous prétexte que la théorie de chaque groupe se retrouve dans le *Commentaire au Timée* de Proclus [84]. Mais nous avons précisément souligné qu'on ne retrouve pas chez Proclus le principe de la tripartition qui est ici essentiel, et que, d'autre part, les théories soit analogues, soit simplement compatibles, qu'on rencontre chez Proclus sont exposées dans un tout autre contexte (la métempsychose, l'harmonie des éléments), et parfois attribuées à d'autres sectes (Pythagoriciens au lieu de Platoniciens). Sur un point Elferink a raison; la doctrine de «Porphyre et ses disciples» est analogue à celle du troisième groupe de Platoniciens [85]. La secte qui est «plus amie de la vérité» est celle de Porphyre, le maître à penser de Macrobe. Toutefois les textes cités prouvent *au contraire* que la source du passage est à chercher *ailleurs* que dans le *Commentaire au Timée*. La clef du problème se trouvera peut-être dans le chapitre suivant.

---

[78] *Ibid.* La note morale est sensible dans les expressions *appetentiam corporis, pondere ipso terrenae cogitationis,* etc. . . expressions ambigües qui laissent entendre que la descente est une *chute.*

[79] *Enn.* 3, 4, 6; à propos de la métempsychose, Plotin distingue nettement la distribution des puissances de l'âme dans les planètes et la libération totale (au-delà des sphères) de l'âme qui passe dans le domaine de l'intelligible; cf. encore *Enn.* 4, 3, 12: toutefois, selon la doctrine propre de Plotin, l'«intelligence» de l'âme reste toujours «là-haut».

[80] *Sent.* 29; le problème de la source porphyrienne sera étudié plus bas.

[81] *In Rem P.* Kroll, t. 2, p. 129, 26 sq.; cf. *infra* p. 557 sq.

[82] F. Cumont, *Religions orientales. . .* p. 301-302, n. 28, et p. 265 n. 95.

[83] *In Somn.* 1, 12, 1: *Descensus vero ipsius, quo anima de caelo in hujus vitae inferna delabitur, sic ordo digeritur. . .* Nous ne comprenons pas pourquoi M. A. Elferink nie cette parenté évidente (*op. cit.* p. 35 et n. 98 p. 60); la descente de l'âme au chapitre 12 ne peut se concevoir que dans le cadre de la troisième partition, comme l'a bien vu H. de Ley, *op. cit.* p. 22: «There can be no doubt that in the opinion of Macrobius the two expositions refered to the same eschatological system. But the last paragraphs of c. 11 probably give Macrobius' *own* summary of the theory which in c. 12 is exposed more fully, this time by means of (an adaptation of) the original exposition.»

[84] *Op. cit.* p. 37.

b) *La descente de l'âme* (*In Somn. 1, 12*)

La description que donne Macrobe du processus selon lequel l'âme quitte le ciel pour tomber à travers les sphères célestes où elle s'alourdit jusqu'à son entrée dans le corps a fait l'objet d'inépuisables discussions depuis que Leemans a attribué, en 1938, l'ensemble du passage à Numénius [86]. C'est que l'enjeu du débat est très important: pour notre connaissance de Numénius, d'abord, dont Macrobe transmettrait ici un fragment capital concernant la doctrine de l'âme et permettant de mesurer l'influence sur lui de la religiosité orientale; pour la connaissance de Porphyre ensuite, dont une ou plusieurs œuvres se retrouveraient derrière ce texte; pour la pensée de Macrobe enfin, qui donne ici un aperçu très gnosticisant de la chute de l'âme.

En fait, la solution qu'on donne au problème des sources ne change rien au fait que Macrobe fait sienne la doctrine qu'il expose ici. Le plus sûr est donc d'analyser le texte du *Commentaire* lui-même, de mettre en évidence ses articulations, et de montrer pour autant que cela est possible son unité organique. Ceux qui ont contesté la cohérence de cet exposé en ont tiré argument pour soutenir l'utilisation directe ou indirecte par Macrobe de sources différentes sinon contradictoires. Il est donc d'autant plus important de procéder d'abord à une nouvelle lecture du passage. Le problème des sources trouvera peut-être une amorce de solution, puisque deux textes de Proclus et de Porphyre attestent que les § 1-3 transmettent presque textuellement la doctrine de Numénius [87].

---

[85] *Ibid.* p. 36; d'après Proclus, *In Tim.* Diehl t. 3, p. 234, 18-30 (rapprochement aperçu par Schedler et Mras): . . . οἱ περὶ Πορφύριον . . .

[86] E. A. Leemans, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Brussels 1937, t. 47, p. 104-110 et *Intr.* p. 43-54. Dans son édition, le père Des Places, suivant Beutler, a considérablement restreint (à tort, croyons-nous) la part de Numénius qu'il confine à *In Somn.* 1, 12, 1-4 (début): cf. éd. Belles Lettres p. 84-85. Fr. 34. L'attribution «longue» de Leemans a été aussitôt contestée par Beutler, dans son *C.R.* (*Gnomon* 16, 1940, p. 111-115) et dans l'art. *Numénius* du *P.W. Sup.* 7, 1940, p. 676-677.

Structure d'In Somn. 1, 11, 10-1, 12, 18

Nous présentons ici un simple bilan de l'analyse que nous renvoyons en note [88].

---

[87] Proclus, *In Rem P.* Kroll t. 2 p. 129, 4 sq. = Fest. t. 3 p. 72 sq. et Porphyre, *De Antro Nympharum*, c. 21, 22, et 28. La disposition n'est pas la même chez Macrobe d'une part et chez Porphyre et Proclus d'autre part; H. de Ley pense que l'ordre de la source a été bouleversé par Macrobe, et dans son tableau synoptique il suit l'ordonnance qui se retrouve chez Porphyre et Proclus. Voir tableau synoptique en annexe 9.

[88] *Analyse de l'ensemble 1, 11, 10-1, 12, 18*:

1, 11, 10-12: Cette fin de chapitre, à première vue, propose une troisième division du monde qui fait suite aux deux premières partitions; mais elle contient l'annonce de deux thèmes nouveaux: 1) pourquoi la chute de l'âme se produit-elle (§ 11)? 2) cette chute est progressive (§ 12). H. de Ley a donc raison de dire qu'il y a ici un sommaire du chapitre suivant (cf. *supra* n. 83).

1, 12, 1-3 (*Descensus vero ipsius... in antri Ithacensis descriptione significat*): *Vero* annonce un nouveau développement qui n'est pas la suite directe de ce qui précède immédiatement, mais renvoie, par-dessus 1, 11, 11-12, à 1, 11, 10; l'*ordo* de la descente est en fait une *topographie* de la descente (par les portes du ciel) qui développe la topographie céleste décrite en 1, 11, 10 (l'*ordo* proprement dit se trouve en fait décrit aux § 13-15). Donc les âmes quittent le Ciel à l'endroit où la Voie Lactée, lieu de leur séjour, coupe le Zodiaque, c'est à dire au Cancer et au Capricorne (la même erreur se retrouve dans les textes parallèles de Porphyre et de Proclus: la Voie Lactée coupe en réalité le Zodiaque au Sagittaire et aux Gémeaux); c'est d'ailleurs ce que veut dire Homère lorsqu'il décrit la grotte des Nymphes.

1, 12, 3 (*fin*): *Hinc et Pythagoras...* Remarques complémentaires; 1) l'Empire de Pluton commence au-dessous de la Voie Lactée (*a lacteo circulo deorsum*), 2) c'est pour cela qu'on donne du lait comme premier aliment aux nouveaux-nés. (Même remarque chez Proclus, et chez Porphyre qui cependant inverse la relation: la voie est dite *lactée* parce qu'on donne du lait aux nourrissons; cependant ces deux auteurs 1) évoquent le «peuple des songes» dont Macrobe ne parle pas, 2) placent l'Hadès *dans* la Galaxie, alors que Macrobe le situe *au-dessous*).

1) Comme l'avait bien vu Leemans [89] et comme l'a confirmé H. de Ley [90] cet ensemble forme indiscutablement un tout structuré; quelques *excursus* interrompent le développement dont la reprise est chaque fois soulignée par la particule *ergo*.

2) Le chapitre 12 est une amplification de la fin du chapitre 11, ou, si l'on préfère, la fin du chapitre 11 est un sommaire du chapitre 12: sur ce point nous donnons entièrement raison à H. de Ley.

Mais il ne résulte nullement du premier point que l'ensemble provienne d'une source unique (comme l'avait soutenu Leemans), en l'occurrence Numénius, cité par Porphyre. Les *excursus* montrent bien que Macrobe a introduit de lui-même plusieurs éléments étrangers. Avec H. de Ley nous nous accordons encore pour estimer que l'unité du passage est l'œuvre de Macrobe qui d'ailleurs, à

Unde et Scipioni... Addition de Macrobe, bien entendu.

1, 12, 4 (*Ergo descensurae adhuc in Cancro...*): Reprise du fil du discours abandonné après *significat* (§ 3), par le mot *ergo*; les âmes glissent dans le Zodiaque jusqu'au Lion d'où elles amorceront leur descente; explication annexe des *Parentalia*.

1, 12, 5-6 (*Illinc ergo, id est a confinio quo se Zodiacus...*): Première transformation de l'âme — de la monade à la dyade, du point au cône — expliquée par une allusion à l'essence divisible et indivisible du *Timée*.

1, 12, 7-11 (*Anima ergo cum trahitur...*): Reprise du fil interrompu par la digression sur le *Timée*: mais le récit de la descente ne commence toujours pas, car il faut d'abord expliquer *pourquoi* l'âme tombe; ces paragraphes sont donc une amplification de 1, 11, 11 (chute de l'âme causée par l'ivresse de la matière) avec en plus: 1) une explication du cratère de Bacchus, 2) une théorie de la réminiscence (le mythe du Léthé) — agrémentées d'une allusion au *Phédon*.

1, 12, 12: Digression, le mythe de *Liber Pater* (Dionysos mis en pièces symbolise la division de l'âme, une par nature); cette illustration du § 6, reportée après le § 12, semble prouver l'unité de la séquence 5-11.

1, 12, 13-17 (*Hoc ergo primo pondere de Zodiaco et lacteo...*): Reprise du fil du récit, l'âme descend enfin; ce développement est l'amplification de 1, 12, 12. L'âme reçoit dans chacune des sphères une des facultés qu'elle mettra en œuvre sur la terre (§ 14); le § 15 précise, à propos du φυτικόν, la distinction entre corps célestes et corps terrestres, et rappelle la division du monde en deux parties. Ainsi la mort de l'âme c'est sa descente dans le domaine du caduc (§ 16) — simple façon de parler, d'ailleurs, la mort de l'âme n'étant qu'une «immersion temporaire» (§ 17). La formule du § 18: *Plene ut arbitror de vita et morte animae definitio liquet*, indique la fin du développement; le chapitre suivant abordera un nouveau sujet.

[89] *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea...* p. 43-54.

[90] *Op. cit.* p. 13-14 et 64-65.

plusieurs reprises, rappelle qu'il fait le commentaire du *Songe de Scipion*[91].

Le problème central reste cependant celui de la dépendance de Macrobe par rapport à Numénius; c'est lui qui est l'objet du débat ouvert il y a plus de trente ans par l'étude de Leemans. Pour tenter d'apporter un peu de clarté dans cette question aujourd'hui fort embrouillée[92] nous procèderons *a certioribus ad incertiora*, c'est-à-dire que nous examinerons successivement:

1) ce qui est évidemment l'héritage de Numénius,

2) ce qui est incertain,

3) ce qui n'est pas de Numénius, ou dont l'attribution à Numénius peut être sérieusement contestée.

Enfin nous tenterons de conclure sur les sources probables et sur la doctrine de Macrobe[93].

1. L'héritage indiscutable de Numénius

La topographie du ciel, les portes du Soleil (In Somn. 1, 12, 1-3)

Les deux textes parallèles de Proclus et de Porphyre exposent de façon analogue la topographie du ciel; les «portes du Soleil», comme chez Macrobe, sont constituées par le Capricorne, «porte des dieux», et par le Cancer, «porte des hommes», et situées faussement par les trois auteurs à l'intersection de la Voie Lactée et du Zodiaque [94]; la Voie Lactée, séjour des âmes heureuses, est mise en relation avec le lait, nourriture des nouveau-nés. Enfin les trois auteurs font de la description célèbre que donne Homère de la grotte des Nymphes la figure de cette topographie céleste. Comme, à la différence de Macrobe, Porphyre et Proclus font appel à l'autorité de Numénius, on en a conclu que Macrobe *aussi* remontait à Numénius. Jusque-là, l'accord est général. Mais Mras, Courcelle et Buffière tiennent le *De Antro Nympharum* de Porphyre pour la source immédiate de Macrobe comme de Proclus [95]; cette vue nous paraît contestable car, dans le détail, les trois textes présentent de notables différences.

---

[91] *Loc. cit.* Mais sur la forme de cette reconstitution (en particulier sur le point de savoir si c'est Proclus ou Macrobe qui conserve l'ordre primitif de la source) nous ne nous prononçons pas encore.

[92] Rappelons ici brièvement les positions des différents commentateurs: *sont pour l'attribution «large» à Numénius*:
— E. A. Leemans, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea...* (cf. *supra* n. 86).
— E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, dans *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. 5, 1960, p. 1-62.
— H. de Ley, *Macrobius und Numenius* (1972), dont l'étude, venue la dernière, nous paraît apporter une solution très satisfaisante sur la plupart des points.
sont pour l'attribution «minimum» à Numénius:
— R. Beutler, *art. cit.* (cf. *supra* n. 86).
— M. A. Elferink, *La descente de l'âme...*, dont l'argumentation nous avait autre fois ébranlé (cf. notre *C.R.* dans *REL* 46, 1968, p. 506-510); mais aujourd'hui la démonstration d'H. de Ley nous paraît avoir ruiné l'utilisation qu'il fait de la distinction âme — essence géométrique et âme — essence arithmétique (cf. *supra* p. 511 sq.)
— F. Cumont, *Recherches...* p. 40, n. 3, et *Lux Perpetua*, p. 344 n. 5 (finit par se rallier à la thèse de Leemans).

[93] En reconnaissant le «stylet» de Macrobe dans la facture du passage, nous admettons du même coup qu'il prend à son compte les affirmations de ses sources: quelques soient les «sucs» utilisés, le «miel» est bien de lui...

L'*ordre*, tout d'abord, dans lequel apparaissent les thèmes, est très différent chez Porphyre et chez Macrobe, moins chez Proclus et chez Macrobe. Un coup d'œil sur le tableau synoptique permet de s'en rendre compte. Mras tire argument de cette distorsion pour établir l'indépendance de Macrobe à l'égard de ses sources et le caractère très personnel de ses adaptations [96]. Nous reconnaissons volontiers que le cachet de Macrobe est visible ici, mais l'identification du *De Antro* comme source du *Commentaire* présente d'autres difficultés.

Macrobe insiste sur la façon dont la Galaxie embrasse le Zodiaque, tandis que Porphyre se contente de rappeler que le Cancer et le Capricorne sont *aussi* sur la Galaxie; en revanche ce dernier rappelle la place du Cancer au nord et du Capricorne au sud, ce que ne fait pas Macrobe [97]. Le thème du lait n'est pas traité non plus de la même manière; selon Macrobe, «le lait, dit-il (Pythagore), est la première nourriture offerte aux enfants qui viennent de naître parce que, dans leur chute vers les corps terrestres, leur premier mouvement est parti de la Voie Lactée» [98], alors que pour Porphyre, «cette dernière (la Voie Lactée) doit son nom au lait dont se nourrissent les âmes une fois tombées dans la génération» [99]. Le lien entre la nourriture du nouveau-né et la voie Lactée est affirmé chez l'un et chez l'autre, mais la relation de cause à effet est inversée: pour Macrobe (comme pour Proclus) on donne du lait aux enfants *parce qu'*ils viennent de la Voie Lactée. Enfin, Porphyre fait du lait mélangé au miel le symbole du plaisir de la génération, ce qui n'apparaît ni chez Macrobe, ni chez Proclus [100].

---

[94] Qu'une telle erreur se trouve répétée chez les trois auteurs est évidemment significatif.

[95] K. Mras, *art. cit.* p. 255; P. Courcelle, *L.G.* p. 30, n. 1; F. Buffière, *op. cit.* p. 446; cf. aussi A. Delatte, *Etudes de Littérature pythagoricienne*, dans *Bibl. EPH* fasc. 217, Paris 1915, p. 131.

[96] C'est aussi l'opinion de H. de Ley, qui pense toutefois que la source n'est pas le *De Antro* (cf. *infra* n. 106).

[97] *In Somn.* 1, 12, 1: *Zodiacum ita lacteus circulus obliquae circumflexionis occursu ambiendo complectitur...*; *De Antro* c. 28 = Proclus, *In Rem p.* Kroll 2, p. 139, 14-15 = Fest. 3, p. 72.

D'autre part, si Pythagore est cité par les trois auteurs, seuls Proclus et Porphyre lui attribuent la paternité de l'expression «peuple des songes» absente chez Macrobe [101]. Selon Proclus, «la Galaxie est l'Hadès et le pays des âmes en tant qu'elles y séjournent»; selon Porphyre, «les âmes se rassemblent dans la Galaxie» [102]; tandis que pour Macrobe, «l'Empire de Pluton commence à partir de la Galaxie et s'étend au-dessous» [103]. Le Pythagore de Proclus et de Porphyre fait de la Galaxie l'Hadès *en tant que séjour des âmes* (bienheureuses), celui de Macrobe place l'Hadès *lieu d'expiation* entre le ciel et la terre; les deux idées ne sont pas contradictoires mais différentes. Justement Proclus, un peu plus haut dans son *Commentaire à la République*, citait Numénius pour affirmer que «ces fleuves souterrains (*sc.* infernaux) sont les sphères des planètes» [104].

Donc Porphyre commentant la description de la grotte des Nymphes, Proclus commentant le mythe d'Er et Macrobe commentant le *Songe de Scipion*, font appel tous trois à une exégèse numénienne qui, comme l'a montré Buffière[105], s'efforçait de concilier la *République* de Platon et l'*Odyssée* d'Homère. Mais les trois textes présentent de notables différences, sans jamais toutefois se contredire formellement. Nous avons probablement ici la clef de l'énigme; la doctrine de Numénius, reprise par Cronius, a servi de base aux commentateurs du mythe d'Er *et* aux exégètes de la description homérique de la grotte des Nymphes. Or Porphyre a commenté l'un et l'autre de ces textes; mais son utilisation de Numénius varie évidemment selon la nature du texte qu'il explique. Enfin, dans le *De Styge*, il a pu, à propos des fleuves infernaux, mentionner la même exégèse de Numénius. De sorte que Proclus et Macrobe devaient avoir à leur disposition plusieurs textes de Porphyre rapportant cette exégèse et renvoyant le lecteur, selon le cas, du mythe d'Er à la description de la grotte des Nymphes ou inversement. Il se trouve que Macrobe fait allusion à cette grotte des Nymphes comme à une illustration *supplémentaire* de ce qu'il vient de dire: «Et c'est ce que veut dire la divine sagesse d'Homère dans sa description de la grotte des Nymphes. . .» (§ 2). Il y a donc tout lieu de croire que l'auteur du *Commentaire* emprunte au *Commentaire à la République* de Porphyre la doctrine de Numénius; ainsi s'expliquent tout naturellement les différences relevées entre le *De Antro* et le *Commentaire au Songe*[106]. En tout état de cause, les paragraphes 1-3 de ce chapitre reflètent la doctrine de Numénius.

---

[98] *In Somn.* 1, 12, 3: *Ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena labentibus.*

[99] *De Antro*, c. 28.

[100] *Ibid.*

[101] *Ibid.* = Proclus, *In Rem p.* Kroll 2, p. 129, 22-25 = Fest. 3, p. 73.

[102] Proclus, *ibid.* et Porphyre, *ibid.*

[103] *In Somn.* 1, 12, 3: *Hinc et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium...*; F. Buffière qui ne voit ici qu'une «légère différence» omet le mot *deorsum* dans sa citation (*op. cit.* p. 446, n. 30); H. de Ley (*op. cit.* p. 21) insiste au contraire sur ce mot; cf. note suivante.

[104] *In Rem. P.*, Kroll 2, p. 129, 6 = Fest. 3, p. 72; le rapprochement est fait par H. de Ley (*op. cit.*)

On doit remarquer enfin que si aucun texte n'attribue expressément à Numénius la division du monde en deux parties, Macrobe lie étroitement cette bipartition à la topographie des portes du ciel. En effet, celle-ci ne peut se concevoir que dans le cadre de la troisième partition du Cosmos: si la chute de l'âme commence lorsqu'elle franchit les portes du Soleil au sortir de la Voie Lactée, c'est que ces portes font communiquer deux parties du monde distinctes, la sphère aplane et les espaces interplanétaires. On doit donc admettre que Numénius est bien un représentant de la troisième secte des «Platoniciens». Concluons: la séquence *In Somn.* 1, 11, 10-12 est inspirée, elle aussi, de Numénius.

---

[105] *Op. cit.* p. 442 sq.

[106] Notre étude était achevée avant que paraisse l'ouvrage de H. de Ley (*op. cit.* p. 15-25) qui, par des voies légèrement différentes, aboutit aux mêmes conclusions que nous. Cette convergence de deux recherches poursuivies indépendamment l'une de l'autre renforce notre conviction; sur plus d'un point par ailleurs nos résultats concordent.

Il est possible aussi que Macrobe utilise ici le *De Styge* dont P. Courcelle a montré qu'il est plus d'une fois la source du *Commentaire*, mais, faute de document, l'hypothèse la plus «économique» est qu'il ait utilisé comme Proclus le *Commentaire à la République*.

2. *L'héritage contesté de Numénius*

a) *Essence géométrique ou arithmétique (§ 5-7)*

Dans la violente critique qu'il avait faite dès sa parution de l'ouvrage de Leemans, R. Beutler ne reconnaissait comme «numéniens» que les trois premiers paragraphes du chapitre 12; c'est sur les paragraphes 5-7 qu'il faisait avant tout porter son argumentation [107]. Nous avons vu que cette position critique, accentuée encore par M. A. Elferink, ne paraissait plus soutenable après la démonstration minutieuse de H. de Ley [108]. Ce dernier n'a pas apporté la preuve que la description du processus par lequel l'âme passe de l'unité à la dualité, du point à la ligne, est de Numénius (il le reconnaît de bonne grâce), mais il a montré je crois que rien dans ce passage n'est en contradiction avec ce que nous savons de la pensée de Numénius, alors que sur un point au moins, l'incompatibilité avec la doctrine de Sévère — à qui Elferink attribuait l'origine du développement — est formelle [109].

Dès lors, le problème de la source des paragraphes 5-7 est solidaire du problème de la source des paragraphes du même chapitre dans lesquels ils sont enchâssés. Une partie de l'argumentation de Beutler et d'Elferink peut se retourner contre eux; si le passage-clé (§ 5-7) peut être de Numénius, tout ce qu'ils estimaient lié à la doctrine de ces paragraphes peut être *aussi* attribué à Numénius, même si, contrairement à ce que pensait Leemans, l'ensemble 1, 11, 10-1, 12, 17 n'est pas un fragment suivi de Numénius, mais une recomposition due au stylet de Macrobe (hypothèse de de Ley). Nous allons voir maintenant que les paragraphes 7-11 et 13-16 reflètent bien la doctrine de Numénius; nous insisterons sur les paragraphes 7-11 qui ont été un peu négligés par Elferink, et surtout par H. de Ley.

---

[107] Cf. *supra* n. 58.

[108] Cf. *supra* p. 511-513.

[109] *Op. cit.*; conclusions p. 40, 43 et 50.

b) *L'ivresse de la matière, cause de la chute: In Somn. 1, 12, 7-11*

Ces lignes sont, comme nous l'avons déjà noté, une amplification de 1, 11, 11: «. . . mais l'âme qui, du haut de cet observatoire sublime et de cette lumière éternelle, jetant les yeux sur le corps et sur ce qu'ici-bas nous appelons vie, a tourné dans un désir secret ses pensées vers eux, sous le poids même de ses pensées terrestres tombe peu à peu dans les régions inférieures»[110]. Voici comment Macrobe développe au chapitre 12 cette première explication en faisant appel cette fois-ci au *Phédon*: «Donc l'âme, quand elle est entraînée vers le corps, dans cette première extension d'elle-même (*sc.* du point à la ligne, de l'unité à la dualité) commence à ressentir le premier flux de la matière, s'épanchant sur elle, et c'est ce qu'a noté Platon dans le *Phédon*, lorsqu'il représente l'âme entraînée vers le corps tremblant d'une ivresse nouvelle, voulant faire entendre qu'elle a bu un flot de matière qui l'entraîne, imbibée et alourdie. . . »[111]. Les deux textes concordent parfaitement: c'est le désir de la matière qui alourdit l'âme et entraîne sa chute; le second insiste seulement sur l'ivresse provoquée par le «flot tumultueux» en évoquant un passage célèbre du *Phédon*[112] auquel il donne une signification cosmologique, alors que l'analyse de Platon était purement psychologique; entre Platon et Macrobe, il y a un intermédiaire: quel est-il? Remarquons d'abord que l'allusion au *Phédon* est introduite, comme l'allusion à la grotte des Nymphes, à titre d'explication, d'illustration: *et hoc est quod Plato notavit. . .* Il est donc vraisemblable qu'elle n'est pas empruntée à un commentaire du *Phédon*, mais à un autre type d'ouvrage où la référence au *Phédon* était appelée par la nature du sujet. Certes, Porphyre, qui avait commenté le *Phédon,* pouvait avoir rapporté *ad locum* cette explication, mais pour les raisons évoquées plus haut nous pensons que Macrobe utilise un autre ouvrage de Porphyre, le *De Styge* ou le *Commentaire à la République* [113].

---

[110] . . . *Quae vero appetentiam corporis et hujus quam in terris vitam vocamus ab illa specula altissima et perpetua luce despiciens desiderio latenti cogitaverit, pondere ipso terrenae cogitationis paulatim in inferiora delabitur.*

[111] *In Somn.* 1, 12, 7: *Anima ergo cum trahitur ad corpus, in hac prima sui productione silvestrem tumultum id* ὕλην *est influentem sibi incipit experiri. Et hoc est quod Plato notavit in Phaedone animam in corpus trahi nova ebrietate trepidantem, volens novum potum materialis alluvionis intellegi, quo delibuta et gravata deducitur.*

[112] *Phaid.* 79c.

Mais peut-on identifier derrière la source immédiate vraisemblablement porphyrienne, une source seconde qui serait un texte de Numénius? Autrement dit, peut-on découvrir des éléments de doctrine, des expressions typiques, qui puissent être indiscutablement attribuées à Numénius?

Le P. Festugière donne de ces paragraphes une excellente analyse; malheureusement il tient pour acquis, à la suite de Leemans, qu'ils sont de Numénius, oubliant qu'il s'était rallié par ailleurs à la position critique de Beutler [114]; il nous faut donc reprendre son exposé dans un esprit critique, pour n'en retenir que les preuves certaines que, par-delà Porphyre, Macrobe remonte bien à Numénius.

La chute est toujours un mal

En premier lieu, on sait par un texte de Jamblique que, pour Numénius, la chute de l'âme dans le corps était toujours un mal: «certains, des plus récents ... ramènent confusément à un seul mode l'incorporation de toutes les âmes et soutiennent que cette incorporation est toujours un mal, notamment Numénius, Cronius et Harpocration» [115]. Telle est apparemment la doctrine sous-jacente au texte de Macrobe: l'accent est mis sur la dégradation continue de l'âme depuis son état de pureté absolue dans le ciel jusqu'à son entrée finale dans le corps de boue, entrée que nous appelons vie et qui n'est que la mort. Cette vision pessimiste s'oppose à l'optimisme de Plotin pour qui la descente de l'âme est en définitive indispensable à l'achèvement du Monde[116]. Le pessimisme de ce passage contraste avec la description optimiste de l'émanation[117].

---

[113] Le même problème se posait, on s'en souvient, pour les allusions au *Timée* 35c, cf. *supra* p. 545.

[114] *La Révélation*. . . t. 3, pp. 77 sq. et spécialement les pp. 91-92; Beutler conteste en effet l'authenticité numénienne de toute la descente de l'âme, ce que semble accepter le P. Festugière (p. 42-43, n. 2); cf. aussi M. A. Elferink, *op. cit.* p. 30-32 (position très critique).

[115] Jamblique, Περὶ ψυχῆς ap. Stob. 1, 49, 40,; commenté par Festugière, *Révélation*. . . t. 3, p. 71.

En second lieu, le péché consiste *dans* la chute: l'âme ne pèche pas *avant*, ce qui ferait de la chute une punition[118]. Elle ne pèche pas non plus *après*, en se laissant prendre aux charmes de la matière qu'elle avait pour mission d'animer — ce qui serait, avec des nuances, la doctrine de Plotin[119]. Un fragment authentique de Numénius évoque, à propos du second Dieu, *mutatis mutandis*, le même processus de chute, «parce qu'il s'est tendu avec désir vers la matière»[120]. Or, rapportant une interprétation de Numénius qui voit dans le mythe de l'Atlantide une image de la descente des âmes vers la génération, Proclus, lorsqu'il en vient à citer l'opinion de Porphyre, ajoute: «et il eût été bien étonnant en effet qu'il s'éloignât dans ses dires de la doctrine de Numénius»[121]. Ainsi la doctrine d'*In Somn.* 1, 12, 7-11 présente avec celle de Numénius des analogies indiscutables; sur la descente des âmes, Porphyre suivait Numénius. Il nous paraît donc légitime d'admettre que ce passage de Macrobe reflète la doctrine de Numénius telle que la lui a transmise Porphyre.

Il est plus difficile de déterminer à quel ouvrage de Porphyre recourt Macrobe; les rapprochements opérés par P. Courcelle avec le *Commentaire au Phédon* d'Olympiodore ne sont pas sans valeur[122], mais pour le mythe de Dionysos mis en pièces par les

---

[116] *Ibid.* p. 73; pour Plotin, cf. E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin...* p. 54: «Ainsi la production des choses sensibles n'entame en rien la vie spirituelle de l'âme: elle n'est point une fatigue ni un souci pour l'âme; le corps n'est pas sensible à l'âme qui le dirige, car elle demeure dans les hauteurs intelligibles tout en l'administrant (Enn. 4, 3, 5)».

[117] Cf. *supra* p. 504. Peut-on parler de contradiction? Dans l'esprit de Macrobe, probablement non: les deux points de vue sont différents, animation du monde d'une part, chute de l'âme individuelle d'autre part. La contradiction existe pourtant, et Plotin lui-même n'y a pas toujours échappé.

[118] C'est la doctrine hermétique de la *Kore Kosmou* (Festugière, *op. cit.* p. 83 sq.)

[119] *Ibid.* p. 95.

[120] *Ap.* Eusèbe, *Praep. Evang.* 11, 17, 11-18; E. A. Leemans, fg. 20 = Des Places fg. 11: . . .

[121] *In Tim.* Diehl 1, p. 77, 22-23 = Fest. 1, p. 113.

[122] *L.G.* p. 30, n. 4.

Titans (*In Somn.* 1, 12, 12) K. Mras fournit aussi un rapprochement acceptable avec le *Commentaire au Timée* [123]. Et cela n'a rien d'étonnant: puisque Porphyre utilise Numénius pour ce qui touche à la chute de l'âme, chaque fois qu'il aborde cette question, que ce soit dans un commentaire platonicien ou dans un traité, il peut y faire une place aux mythes évoqués à ce propos par Numénius. Rien ne nous permet donc de désigner le *Commentaire au Phédon,* le *Commentaire au Timée* ou le *De Styge* comme la source indiscutable de Macrobe.

c) *Passage de l'âme à travers les sphères planétaires*

Proclus et Macrobe

Nous avons déjà relevé chez Macrobe une étonnante combinaison des parties de l'âme selon Aristote et selon Platon, parties ou «puissances» que l'âme acquerrait au cours de sa descente à travers les sphères planétaires[124]. Il faut examiner maintenant le processus même de cette acquisition. Un texte parallèle de Proclus, signalé par Mras, en donne une description très voisine [125]. A notre avis, M. A. Elferink a trop insisté sur les différences entre les deux textes, négligeant l'étroite ressemblance de leurs doctrines [126]. En effet, les sept qualités de l'âme sont distribuées de la même manière que chez Macrobe entre les sept planètes. Qu'il s'agisse pour Proclus d'établir la parenté entre microcosme et macrocosme ne change rien à l'affaire: les âmes, en descendant, acquièrent les

---

[123] *Art. cit.* p. 256 = *In Tim.* Diehl 3, p. 355, 13 sq.

[124] Cf. *supra,* p. 523-524.

[125]

In Somn. 1, 12, 14:	Proclus, *In Tim.* Diehl 3, p. 355, 13 sq.
... *anima delapsa... in singulis (sphaeris)... producit in Saturni... quod* λογιστικόν *et* θεωρητικόν *vocant, in Jovis...* πρακτικόν..., *in Martis* θυμικόν..., *in Solis...* αἰσθητικόν *et* φανταστικόν..., ... ἐπιθυμητικόν... *in Veneris...,* ... ἑρμηνευτικόν..., *in orbe Mercurii...,* φυτικόν... *in ingressu globi lunaris exercet.*	τέτακται... τοῦ δὲ λόγου τὸ μὲν θεωρητικὸν τῷ Κρόνῳ, τὸ δὲ πολιτικὸν Διί, τοῦ δὲ ἀλόγου τὸ μὲν θυμοειδὲς Ἄρει, τὸ δὲ φωνητικὸν Ἑρμῇ, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν Ἀφροδίτῃ, τὸ δὲ αἰσθητικὸν Ἡλίῳ, τὸ δὲ φυτικὸν Σελήνῃ.

[126] *Op. cit.* p. 59-60, n. 95; juste mise au point d'H. de Ley, *op. cit.* p. 54, n. 1.

qualités qui se trouvent dans le macrocosme [127]; les termes grecs cités par Macrobe ne correspondent pas toujours exactement à ceux de Proclus, mais l'équivalence est facile à établir [128]. Proclus, en outre, distingue deux groupes de qualités (et de planètes): appartiennent au λόγος les deux premières qualités («théorique» et «politique»), à l'ἀλόγον les cinq autres, distinction qui n'apparaît pas chez Macrobe. Enfin, ce dernier énumère les planètes dans l'ordre dit «chaldéen», et Proclus dans l'ordre «égyptien», soit chacun dans l'ordre qu'il rejette par ailleurs [129]! De ces diverses remarques on peut conclure seulement que Macrobe et Proclus n'utilisent pas la même source *immédiate,* et que Proclus fait appel à la même doctrine, mais dans un but différent de celui de Macrobe. Cependant il paraît très vraisemblable que les deux passages remontent à une source *primitive* identique [130].

La triple ascension

L'idée que l'âme acquiert ses qualités en descendant à travers les sphères (et les perd en remontant, selon un processus rigoureusement symétrique) est très ancienne et se combine avec les croyances chaldéennes ou iraniennes en l'immortalité astrale [131]. Une forme primitive de cette doctrine ne connaissait que trois étapes, le ciel, le soleil et la lune: elle reposait sur l'astronomie rudimentaire des anciens Chaldéens (et Iraniens), «puisqu'elle confondait les cinq planètes mineures avec les étoiles fixes et ne distinguait de celles-ci que les deux grands luminaires du jour et de la nuit» [132]. Cette «triple ascension» de l'âme se retrouve au IIe siècle dans le système des oracles chaldaïques[133], mais aussi chez Porphyre[134] et même chez Proclus, citant, il est vrai, les oracles[135]; la persistance de ce système simplifié prouve en tout cas qu'on n'attachait pas beaucoup d'importance dans les milieux néo-platoniciens au détail de sa formulation astronomique.

---

[127] Comme l'observe justement de Ley dans sa réplique à Elferink.

[128] Par exemple, au πολιτικόν de Proclus (πρακτικόν chez Macrobe) est substitué dans un autre texte le πρακτικόν (K. Mras, *art. cit.* p. 256, n. 3).

[129] Sur l'ordre des planètes, cf. *supra* p. 421 sq. Cette interversion des ordres est peut-être significative, comme nous allons le voir.

[130] H. de Ley (*loc. cit.*) soutient justement contre Elferink (*loc. cit.*) l'identité de doctrine.

[131] F. Cumont, *Lux Perpetua* p. 171 sq. et spécialement pp. 184-188.

[132] *Ibid.* p. 185. Selon F. Cumont (*Rel. Or.* p. 265, n. 91) qui adopte les thèses de W. Bousset (*Göttingen Gelehrter Anzeiger* 1905, p. 707 sq. et *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, p. 361-369), toutes ces théories sont d'origine babylonienne; mais la doctrine sur l'âme est adoptée par les Iraniens et les sectateurs de Mithra qui l'introduisent en Occident (*ibid.* p. 282, n. 69).

Le système aux sept planètes

Il est évident qu'on avait dû très tôt s'efforcer d'harmoniser la conception orientale de la descente de l'âme avec les progrès de la science astronomique, en instituant sept étapes dans l'acquisition des facultés de l'âme, correspondant aux sept planètes. Nous sommes mal renseignés sur les débuts de cette doctrine, d'autant qu'elle n'a jamais entièrement supplanté l'ancienne croyance: F. Cumont a montré cependant que les sept degrés d'initiation du rituel mithriaque devaient correspondre à l'ascension (ou à la descente) de l'âme à travers les sept sphères planétaires[136]. De même, dans les écrits hermétiques, la montée de l'âme vers l'Ogdoade (la huitième sphère) se fait «après qu'elle ait dépouillé ses vêtements produits par l'armature des sphères»[137]. Arnobe combat l'opinion de ceux qui croient que «les causes qui nous rendent méchants et corrompus viennent des cercles célestes», mais son allusion ne permet pas de savoir si ses adversaires admettent trois ou sept vêtements planétaires[138]. Il est remarquable cependant qu'Arnobe, un peu plus haut, déclare que les *novi viri* qu'il attaque sont disciples de Numénius et de Cronius[139]. Le texte de

---

[133] H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, dans *I.F.A.O. Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire*, t. 13, Le Caire 1956, p. 83 sq.

[134] *Sent.* 14, 12.

[135] Proclus, *In Rem P.* Kroll t. 1, p. 152, 17 sq.; l'âme reçoit la puissance «raisonnable» dans l'éther, l'imagination dans le soleil et le désir dans la lune.

[136] F. Cumont, *Textes et Monuments funéraires relatifs au culte de Mithra*, Bruxelles 1899, t. 1, p. 316; *Religions Orientales*. . . p. 283, n. 69.

[137] *Poimandres* 1, 25-26, dans *Hermès Trismégiste*, coll. des Univ. de France, ed. Festugière-Nock, t. 1, p. 15-16; mais les passions énumérées ne correspondent pas avec la liste de Macrobe: cf. p. 25, n. 63 et p. 130, n. 54, où l'auteur rapproche justement le texte de Macrobe.

[138] *Adv. Nationes*, 2, 16: *Dum ad corpora delabitur et properamus humana, ex mundanis circulis sequuntur nos causae quibus mali sumus et pessimi*. . .

[139] *Ibid.* 2, 11: *Vos Platoni, vos Cronio, vos Numenio vel cui libuerit creditis*. . . Sur ces *viri novi*, cf. P. Festugière, *Hermétisme et Mystique païenne*, p. 302 sq.

Proclus que nous avons cité atteste que la doctrine des sept vêtements se retrouvait aussi dans les oracles chaldaïques, à côté de la doctrine simplifiée. Enfin un texte de Servius, attribuant comme Macrobe la vie à ce qui vient d'en haut et la mort à ce qui est en bas, prête aux «physiciens» l'idée que nous retirons des sept planètes sept qualités (qui ne correspondent d'ailleurs pas à celles énumérées par Macrobe) [140].

De ces renseignements épars, on peut cependant conclure que la doctrine des vêtements successifs que prend l'âme en descendant à travers les sphères s'est imposée sous l'influence orientale (Chaldéens, sectateurs de Mithra) dès le second siècle, mais qu'elle a pris des formes assez différentes; un modèle primitif à triple vêtement et un modèle plus savant à sept vêtements coexistent jusqu'au temps de Proclus; en outre, il existe plusieurs variantes sur la nature des qualités que procure à l'âme chaque sphère planétaire. Dans ces conditions, les nombreuses concordances entre les textes de Macrobe, *In Somn.* 1, 12, 13-17 et de Proclus, *In Tim.* 3, p. 355, 13 sq., sont beaucoup plus significatives que les quelques différences que nous avons pu noter. Dès lors peut-on émettre une hypothèse sur leur origine ?

Encore Numénius. . .

Beutler, suivi par Elferink, objecte que la théorie de l'ὄχημα, qui est le thème central de cette descente, est incompatible avec une conception arithmétique de l'âme [141]. L'objection ne tient pas: la théorie de l'ὄχημα, comme le remarque H. de Ley [142], est incompatible *stricto sensu* avec n'importe quelle conception mathématique de l'âme, géométrique ou arithmétique; mais une telle incompatibilité logique ne pouvait arrêter un esprit éclectique comme Numénius. H. de Ley a apporté une série d'arguments très convaincants qui rendent l'attribution a Numénius «au moins acceptable»[143]. Nous ajouterons, quant à nous, les suivants.

---

[140] *Aen.* 11, 51, Thilo 2, p. 482-483: . . . *ut dicunt physici, cum nasci coeperimus, sortimur a Sole spiritum, a luna corpus, a Marte sanguinem, a Mercurio ingenium, a Jove honorum desiderium, a Venere cupiditates, a Saturno umorem: quae omnia singulis reddere videntur extincti.* Cet ordre des planètes est trop aberrant pour être significatif.

[141] R. Beutler, *C.R.* dans *Gnomon* p. 114; A. E. Elferink, *op. cit.* p. 27-28.

[142] *Op. cit.* p. 50.

Tout d'abord, le caractère orientalisant de cette doctrine qui nous ramène à un syncrétisme chaldéo-iranien hellénisé du IIe siècle correspond très exactement à ce que nous savons de la philosophie religieuse de Numénius. Ensuite, l'allusion d'Arnobe, malheureusement imprécise, nous indique en tout cas que Numénius professait l'idée d'un vêtement que l'âme recevait dans les sphères planétaires (ce qui rend vaine l'objection de principe formulée par Beutler). Il reste à expliquer les légères différences entre le texte du *Commentaire au Timée* de Proclus et celui de Macrobe, en particulier le fait que l'ordre des planètes est doublement contradictoire (avec celui de l'autre, avec celui que chaque auteur accepte habituellement). L'hypothèse suivante rendrait compte de cette anomalie: Numénius, dans un commentaire du mythe d'Er[144] donnait la descente à travers les sphères *dans un ordre reçu par les astronomes de son temps* (ordre «chaldéen» qui met le soleil au centre); transcrivant fidèlement Numénius dans son *Commentaire à la République*, Porphyre n'a pas jugé nécessaire de bouleverser l'ordre de son modèle, d'autant qu'il n'attachait pas tellement d'importance au détail des étapes, comme le montre le choix d'un système simplifié à trois vêtements dans les *Sententiae*; Macrobe qui s'inspire ici du *Commentaire à la République* conserve lui aussi un ordre qui n'est ni le sien, ni celui qu'adopte habituellement Porphyre. Reprenant ce thème dans le *Commentaire au Timée*, Porphyre en a normalisé les implications astronomiques, car le contexte est cette fois tout autre: la matière de ce *Commentaire* est beaucoup plus astronomique; il a corrigé l'ordre «chaldéen» en ordre «platonicien» (terre, lune, soleil etc. . .); c'est également pour adapter la doctrine des qualités planétaires au *Timée* qu'il distingue les facultés du λόγος et de l'ἀλόγον; s'inspirant du *Commentaire au Timée* de Porphyre pour ce passage de son propre *Commentaire au Timée*, Proclus a, lui, maintenu l'ordre porphyrien, c'est à dire *corrigé*, de Numénius, ordre auquel habituellement il ne donne pas son assentiment. Les inconséquences des uns et des autres s'expliquent par le fait qu'ils n'attachent pas d'importance à l'ordre dans lequel se fait la descente, mais que l'essentiel est pour eux que l'âme revêt au cours de la descente les qualités qu'elle emprunte aux planètes.

---

[143] *Op. cit.* p. 51-61: 1) D'après d'autres fragments de Numénius (Leemans T 35, 41; 30, 42) on voit que l'âme est souillée par le mal dès son premier contact avec le monde avant même d'entrer dans le corps, et que les sphères planétaires jouent un rôle dans son adaptation à l'existence corporelle.

2) La descente à travers les sphères telle que la décrit Macrobe *implique* une conception dualiste de l'âme, μέση οὐσία, qui est celle de Numénius (T. 35).

3) On peut accorder la description de Macrobe avec l'interprétation mythologique des trois Dieux de Numénius.

[144] Cf. R. Beutler, *art. cit.* p. 664, 676 et 678: «Ob als selbständige Schriften anzusetzen, ist fraglich»; mais le commentaire a existé, inclus ou non dans une œuvre plus vaste.

Il en résulte enfin que Macrobe s'inspire bien, encore une fois, du *Commentaire à la République* de Porphyre, et qu'il transmet ici plus fidèlement l'esprit, sinon la lettre, de Numénius. Comme les paragraphes 1-3, comme les paragraphes 7-11, les paragraphes 13-16 du chapitre 12 nous paraissent donc refléter très fidèlement l'enseignement de Numénius. Le paragraphe 4, enfin, où l'âme amorce sa descente *à l'intérieur du Zodiaque* en passant du Cancer au Lion, est, comme l'a démontré H. de Ley, parfaitement relié aux paragraphes 1-3 et au paragraphe 8 [145]. Seule l'allusion aux *Parentalia* est probablement une addition de Macrobe: cette fête romaine des morts (13-21 Février) confirmerait *a contrario* la puissance vitale du Lion, puisqu'elle tombe quand le Soleil est dans le Verseau, signe opposé à celui du Lion [146]. En définitive l'ensemble du chapitre 12, à quelques additions ou interprétations près, peut être attribué à Numénius.

Conclusion

Sur l'origine de l'âme, Macrobe admet les deux principes reconnus par tous les penseurs païens, sous la double influence du Platonisme et des religions orientales: 1) l'âme vient du ciel, 2) elle se dégrade en s'incarnant. Mais il donne de ces deux principes une formulation extrême: l'âme n'est pas seulement divine, céleste, elle est vraiment *un dieu*; en reprenant à son compte la formule de

[145] Cf. sa démonstration, *op. cit.* p. 23-25; contre Elferink, *op. cit.* p. 7.

[146] Et domicile de Saturne (*In Somn.* 1, 21, 26); cette fête est encore attestée tardivement dans les calendriers paysans: cf. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*. . . p. 360.

Cicéron, il dépasse encore Plotin dans l'affirmation de la divinité de l'âme. D'autre part, la déchéance de l'âme commence dès le moment où elle abandonne le ciel, et sa chute est *toujours un mal*. Sur ce point, Macrobe suit manifestement l'opinion de Numénius et par lui se rattache au courant le plus pessimiste de la Gnose platonicienne. C'est encore à Numénius qu'il emprunte très probablement l'idée que l'âme acquiert dans ses passages successifs à travers les sphères planétaires les qualités nécessaires à sa vie incarnée [147].

Ce pessimisme de la chute s'accorde mal avec l'optimisme de la procession plotinienne, selon laquelle l'âme descend ici-bas pour que la Nature tout entière soit accomplie; or c'est de Plotin que s'inspire la théorie de l'émanation exposée en *In Somn.* 1, 14, 5, qui semble être en contradiction avec l'exposé d'*In Somn.* 1, 12. Comment Macrobe peut-il concilier l'image harmonieuse de la chaîne d'or d'Héra avec le symbole des Portes du ciel qui divisent le Cosmos en deux parties hostiles?

Il est vrai qu'il tient les deux conceptions de la descente de l'âme, l'optimiste et la pessimiste, de sa source, en l'occurrence Porphyre. On pourrait admettre dans un premier temps qu'il se borne à reproduire ce qu'il a lu à deux endroits différents de l'œuvre de Porphyre: le *Commentaire à la République*, utilisant l'exégèse de Numénius, serait responsable du pessimisme d'*In Somn.* 1, 12, alors qu'un commentaire du traité plotinien *De la génération et de l'ordre des choses qui viennent après le premier* serait à l'origine de la vision optimiste d'*In Somn.* 1, 14, 5 [148]. Cette explication n'est pas sans valeur: Porphyre a évolué et il n'a pas toujours harmonisé ses conceptions; plus d'une fois, nous avons vu que des discordances du *Commentaire au Songe de Scipion* s'expliquaient par des variations de la pensée porphyrienne. Mais on ne peut s'en tenir là: aucun des deux exposés n'était indispensable à l'exégèse littérale du *Songe de Scipion*; Macrobe les y a insérés parce qu'il y tenait, et si la contradiction se trouvait chez Porphyre, il l'a faite sienne. Pourtant il n'a peut-être pas eu le sentiment de se contredire formellement, étant donné que dans le deuxième texte (*In Somn.* 1, 14, 5) il traite de l'animation du monde par l'*âme universelle*, alors que dans le premier (*In Somn.* 1, 12) il s'intéresse à la destinée de l'*âme individuelle*; la déchéance que connaît la seconde en s'abaissant jusqu'au corps ne lui paraît pas correspondre à la fonction cosmique que remplit la première en achevant la Nature; simple illusion, d'ailleurs, car la plus petite âme à sa manière contribue à animer le monde, et Macrobe le sait bien, lui qui affirme l'identité de nature entre l'âme individuelle et l'âme universelle [149].

---

[147] Il a ainsi contribué à répandre ce mythe parmi ses lecteurs chrétiens du Moyen-Age; cf. Albert le Grand, *Summa de homine*, 2 Q. 5 art. 3 n. 12, 13, 14.

[148] Encore que même dans cet exposé on ait pu déceler des analogies avec le système de Numénius: ce dernier n'en était pas à une contradiction près, lui non plus; cf. *supra* p. 560.

Finalement, la contradiction ne peut être levée, car elle est inhérente à tout système platonicien: monisme à tentation dualiste, ou dualisme à nostalgie moniste... En séparant radicalement le monde rationnel du monde sensible, le Moyen-Platonisme avait ouvert une brèche qui rendait impossible à l'âme l'exercice de sa fonction médiatrice et unificatrice [150]. Sous l'influence stoïcienne, Plotin s'est efforcé de reconstituer l'unité du monde, mais il n'a pas réussi parfaitement à concilier une conception animiste, de type stoïcien, où l'âme se disperse dans la matière en vertu d'une loi naturelle de procession, et une conception orphique et religieuse, selon laquelle la chute de l'âme est un mal, le corps une prison, etc... [151] Aux prises avec la même difficulté, Porphyre a abouti à la même inconséquence [152]. Pouvait-on exiger de Macrobe qu'il réussît là où ses maîtres avaient échoué ?

Il reste que pour lui, malgré les aspects optimistes de sa théorie de l'émanation, la venue de l'âme individuelle ici-bas est toujours un mal, comme va le confirmer, nous allons le voir maintenant, sa vision pessimiste de l'incarnation. Il faut remarquer enfin que ces deux thèses difficilement conciliables sont, de toute façon, en contradiction absolue avec le dogme chrétien, l'une parce que, *trop* optimiste, elle ne marque pas assez la distance de Dieu à sa créature et fait même de celle-ci un dieu, l'autre, au contraire, parce qu'elle fait du monde une création mauvaise, à elle seule cause de la chute de l'âme (et non pas corrompue par le péché de l'homme). Une fois de plus, la pensée de Macrobe s'oppose essentiellement à la pensée chrétienne.

---

[149] Cf. *supra* p. 516-517; ce qu'aucun Platonicien avant Porphyre n'avait formulé avec autant de vigueur (cf. H. Dörrie, *Die Lehre von der Seele...* p. 175-176).

[150] Cf. H. Dörrie, *Die Seelenwanderung...* p. 415 sq.

[151] Cf. E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, p. 65: «Quelle que soit la bonne volonté de Plotin à cet égard, il convient de remarquer qu'il reste chez lui un contraste persistant entre les deux conceptions».

[152] H. Dörrie, *Die Lehre von der Seele*, p. 182-183.

CHAPITRE XII

L'ÂME ET LE CORPS

Les traités de l'âme comportent tous une troisième section consacrée au sort de l'âme incarnée. Cette troisième section est habituellement divisée, selon une tradition ancienne, en deux parties: le choix de la vie au moment de la puberté, et la mort du vivant [1]. Macrobe n'aborde pas le premier thème; en revanche il revient à plusieurs reprises sur la nature des liens qui unissent le corps à l'âme et sur le thème de la mort: ces deux questions constitueront les deux parties de notre exposé.

1. LA LIAISON DU CORPS ET DE L'ÂME

Unio inconfusa

En faisant de l'âme et du corps deux substances hétérogènes, les Platoniciens soulevaient un problème métaphysique délicat, propre à tout système dualiste: comment est possible l'union de l'âme et du corps? Porphyre, comme il le raconte lui-même, avait passé trois jours à interroger son maître sur cette question [2]; les traités 3, 4, 7, 8 et 9 de la *IVe Ennéade* y répondent d'ailleurs pour une bonne part. Porphyre aussi avait consacré un ζητήμα entier à cette question; la réponse qu'il y apporte, l'«union sans mélange», devait connaître un certain succès jusque chez les chrétiens [3]. Saint Augustin en parle longuement dans sa lettre à Volusien, fils de notre Rufius Albinus, pour répondre à l'objection que faisaient les païens à l'union de deux natures dans la personne du Christ: «On doit croire plus facilement au mélange de deux choses incorporelles qu'au mélange d'une chose incorporelle et d'une autre corporelle» [4]. En fait, Augustin cherche ici à prouver que l'union de deux natures est possible dans le Christ *a fortiori*, puisque son interlocuteur païen admet comme allant de soi l'*unio inconfusa* du corps et de l'âme: «Mais celle-là, nous en faisons l'expérience dans nous-mêmes, tandis que l'autre, nous sommes tenus de croire qu'elle est réalisée dans le Christ» [5].

---

[1] A. J. Festugière, *Révélation*. . . t. 3 p. 97-98.

[2] *Vita Plotini*, 13, 10-11: . . . τριῶν γοῦν ἡμερῶν ἐμοῦ Πορφυρίου ἐρωτήσαντος, πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι, παρέτεινεν ἀποδεικνύς. . .

[3] H. Dörrie, *Symmikta Zetemata*, p. 37-99; la formule ἀσυγχύτως ἥνωται τῷ σώματι ἡ ψυχή est conservée par Némésius, *De Nat. hominis*, éd. Matt. p. 131, 4.

Macrobe ne fait nulle part allusion à cette «union sans mélange»; pour lui, comme pour Volusien, la chose va de soi. Si la nature des rapports de l'âme et du corps lui paraît digne d'être étudiée, le *principe* de leur union ne semble pas constituer pour lui un problème. Lorsqu'il décrit les transformations de l'âme qui passe de l'unité à la dualité, de la sphère au cône, au moment où elle amorce sa chute dans le ciel, il s'attache seulement aux modalités de son adaptation au corps, étant bien entendu que l'âme demeure l'âme, et que le corps reste le corps, distinction que suppose précisément l'*unio inconfusa* [6].

Voyons maintenant comment, à la suite de Plotin, il définit l'*animal* comme un *corpus animatum*, puis comment il voit dans les mythes infernaux une allégorie signifiant que le corps est la prison de l'âme.

a) *animal, corpus animatum*

Lorsque l'Africain affirme à son petit-fils qu'il est un dieu, il prend soin de préciser aussitôt ce qui dans l'homme est dieu: à savoir l'intellect (*mens*) «qui a la vie, le sentiment, la mémoire et la prévoyance», «qui régit, tempère et meut ce corps placé sous ses ordres»; l'avertissement de Scipion se termine par une comparaison entre l'âme du monde (nommée ici «premier dieu») qui anime le monde «pour une part mortel», et «l'âme individuelle, immortelle, qui anime un corps périssable» [7]. Pour Macrobe, ce texte laconique recèle beaucoup plus de choses qu'il n'y paraît: aussi fait-il appel à l'autorité de Plotin pour en tirer toute la substance; «et parce que Cicéron a l'habitude de cacher sa profonde connaissance des choses sous la brièveté de ses propos, maintenant aussi il enferme dans un étonnant raccourci un très grand mystère que Plotin, pourtant plus économe de mots que personne, a développé dans un livre entier, dont le titre est: *Qu'est-ce que l'homme? qu'est-ce que l'animal?*» [8]

---

[4] Augustin, *Ep.* 137, 11, Goldbacher p. 110: ... *duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit quam unius incorporeae et alterius corporeae*... Cf. E. Fortin, *Christianisme et culture classique*... p. 113-124 (rappelant que l'objection majeure des Stoïciens à l'incorporéité de l'âme portait sur ce point: p. 117, n. 3).

[5] *Ibid.* Goldbacher p. 111: *Sed hoc in nobis experimur, illud in Christo credere jubemur.*

[6] Ce qui montre encore que le débat soulevé par Beutler, repris par Elferink et, à notre avis, heureusement conclu par De Ley, avait lieu sur un faux problème, comme l'avait vu E. Dodds; cf. *supra* p. 512-513 (et n. 66).

Enn. 1, 1

Il s'agit du premier traité de l'*Ennéade I*. Ce traité, remarque E. Bréhier, «malencontreusement placé par Porphyre à la tête des *Ennéades*, est un des derniers et des plus abstraits qu'ait écrits Plotin» [9]. Des treize chapitres qu'il comporte, Macrobe reproduit des fragments des chapitres 1, 4, 5 et 7. En *In Somn.* 1, 14, 15, il cite également une phrase de son chapitre 8 évoquant l'âme qui se reflète dans les corps comme en de multiples miroirs. Il en traduit très exactement le titre: Τί το ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος.

Le P. Henry a étudié avec beaucoup de soin l'adaptation que fait de ces textes de Plotin le *Commentaire*; il en tire la conclusion que Macrobe est «parfaitement familiarisé avec les œuvres de Plotin et qu'il les cite de première main» [10]. La conclusion est peut-être un peu hâtive. L'argumentation du P. Henry repose sur cette triple constatation: le titre, la forme et la pensée du traité de Plotin se retrouvent dans le *Commentaire*.

---

[7] *Somn. Scip.* 8, 26: . . . *qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui. . . regit et moderatur et movet id corpus cui praepositus. . .; et ut ille mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet.* Le glissement se fait progressivement du νοῦς (*mens*) à la ψυχή (*animus* chez Cicéron); sur l'ἡγεμονικόν stoïcien qui transparaît ici, cf. A. Ronconi, *op. cit.* p. 136.

[8] *In Somn.* 2, 12, 7: *Et quia Tullio mos est profundam rerum scientiam sub brevitate tegere verborum, nunc quoque miro compendio tantum includit arcanum quod Plotinus, magis quam quisquam verborum parcus, libro integro disseruit, cujus inscriptio est, quid animal, quid homo.*

[9] Plotin, éd. Bréhier, préface à *Enn.* 1, 1, t. 1 p. 35.

[10] P. Henry, *Plotin et l'Occident* p. 150-154; K. Mras, dans *Macrobius' Kommentar* p. 273-274, fait les mêmes rapprochements; P. Courcelle, dans *L.G.* p. 21-22, est d'accord pour admettre que Plotin est la source directe de Macrobe.

Le titre est effectivement cité avec exactitude par Macrobe. Certaines expressions de Plotin sont traduites textuellement en latin [11], avec parfois une certaine liberté il est vrai: elles sont extraites de développements éloignés les uns des autres, pour être regroupées dans un paragraphe très bref; il n'est pas interdit de déceler dans cette adaptation la griffe de Macrobe lui-même; certaines formules vigoureusement frappées sont bien dans sa manière [12]. Cependant sur un point le P. Henry fait erreur: lorsque Macrobe caractérise le style de Plotin en déclarant qu'il est «plus que personne avare de mots», cela ne prouve pas «qu'il connaît les *Ennéades* de première main» (P. Henry), mais simplement qu'il a lu la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre, où cette expression se retrouve textuellement [13]. Peut-on prétendre, enfin, qu'il «reproduit fidèlement la pensée de Plotin» lorsque, omettant les longs développements du traité pour ne pas décourager son lecteur, il prête à Plotin la conclusion que «l'animal est un corps animé», platitude pour ne pas dire lapalissade, qui est bien indigne de l'auteur des *Ennéades* [14]?

Certes, Plotin attribue bien les passions au corps vivant (le *corpus animatum* de Macrobe), ce qui sauve l'impassibilité de l'âme; mais il distingue soigneusement des passions (au chapitre 8) la réflexion et l'entendement (dont le sujet est l'homme véritable) —

---

[11] *In Somn.* 2, 12, 8 et *Enn.* 1, 1, 1-9.

[12] *Merae animae* pour ψυχῆς, *via societatis*. . .; . . . *a quo regitur quod videtur*. . . etc. Cf. P. Henry, *op. cit.* p. 152.

[13]

In Somn. 2, 12, 7:	*Vita Plotini*, 14:
. . . *Plotinus, magis quam quisquam verborum parcus*. . . (8). . . *et post multa quae sub copiosa rerum densitate disseruit*. . .	Ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύνους βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων. . .

Il ne s'ensuit pas que Macrobe n'ait pas ressenti une impression personnelle à la lecture de Plotin: mais sa remarque est empruntée à Porphyre, sur le jugement de qui il se repose en toute sécurité.

[14] *In Somn.* 2, 12, 8: *Et post multa quae sub copiosa rerum densitate disseruit, quae nunc nobis ob hoc solum praetereunda sunt, ne usque ad fastidii necessitatem volumen extendant, hoc postremo pronuntiat, animal esse corpus animatum.* Le P. Henry rapproche un peu rapidement cette dernière formule de ἀλλὰ τὸ ζῷον ἢ τὸ σῶμα δεῖ λέγειν τὸ τοιόνδε. . . en suggérant un ἔμψυχον après τοιόνδε. La question que pose Plotin est la suivante (trad. Bréhier): «Mais qu'est-ce que l'animal? Le corps vivant, l'ensemble de l'âme et du corps, ou une troisième chose issue des deux premières?»

alors que Macrobe, oubliant qu'il les a nommées avec les passions, conclut pour sa part: «Toutes ces passions donc, que nous avons évoquées, il les attribue à l'animal, tandis qu'il affirme que l'homme est l'âme elle-même» [15].
Notre conclusion est donc plutôt que Macrobe utilise gauchement quelques thèmes du premier traité de l'*Ennéade I*, en y ajoutant une remarque tirée de la *Vita Plotini*.

Enn. 2, 1

A la fin d'*In Somn.* 2, 12, Macrobe cite un autre traité de Plotin (2, 1, *Du Monde*), dont cette fois il ne mentionne pas le titre [16]. Dans ce traité, Plotin montre comment l'incorruptibilité du ciel n'exige pas qu'il soit fait d'une cinquième essence différente des quatre éléments qui composent le monde sublunaire; car ce qui est mortel ici-bas, c'est l'assemblage des éléments, non les éléments eux-mêmes dont le flux et le reflux n'altèrent ni la quantité, ni la proportion qui demeurent constantes puisqu'ils ne peuvent s'écouler à l'extérieur. Macrobe rapporte l'argumentation de Plotin, immédiatement après une citation de Virgile, pour montrer que même le monde d'ici-bas n'est pas réellement mortel [17]. La pensée de Plotin n'est donc pas altérée, mais le contexte dans lequel elle est rapportée est très différent: le problème posé par la cinquième essence des Péripatéticiens n'effleure même pas Macrobe; son propos est simplement de corriger une expression de Cicéron qui fait dire à Emilien que le monde est «pour une part mortel», «faisant ainsi une toute petite concession au sens commun» [18].

---

[15] *In Somn.* 2, 12, 9: *Has ergo omnes quas praediximus passiones adsignat animali, verum autem hominem ipsam animam esse testatur.*

[16] *In Somn.* 2, 12, 14: *Denique et Plotinus alio in loco cum de corporum absumptione dissereret. . .*; en parallèle avec *Enn.* 2, 1 (cf. P. Henry, *op. cit.* p. 151).

[17] De la citation de Virgile: *nec morti esse locum* (*Georg.* 4, 226) il déduit: . . . *nihil intra vivum mundum perire sed eorum quae interire videntur solam mutari speciem, et illud in originem suam atque ipsa elementa remeare, quod tale fuit esse desierit.* (*In Somn.* 2, 12, 13).

[18] *In Somn.* 2, 12, 12: . . . *quod autem ait mundum quadam parte mortalem, ad communem opinionem respicit. . .*; la restriction de Cicéron est introduite pour rétablir un équilibre boiteux entre l'âme du monde (immortelle) qui anime le monde (*pour une part* mortel) et l'âme de l'homme (également immortelle) qui anime un corps (mortel).

Or, au début du long *excursus* sur l'immortalité de l'âme qui commence au chapitre suivant, Macrobe revient sur ce thème pour distinguer deux types d'immortalité: celui du monde (qui la doit à un autre, c'est à dire à l'âme), et celui de l'âme qui tient son immortalité d'elle-même; il résume alors assez bien la pensée du chapitre 4 de ce même traité (*Enn.* 2, 1), auquel il emprunte même plusieurs expressions [19].

Autant cette deuxième citation du traité de Plotin est à sa place dans un discours sur l'immortalité de l'âme, autant la première paraît superflue; elle oblige même l'auteur du *Commentaire* à soutenir, pour disculper Cicéron, qu'il a parlé « selon les apparences», alors qu'il eût été facile de passer sous silence cet anodin «pour une part mortel». Ainsi, et compte tenu du voisinage des deux citations, c'est la *seconde* qui a dû amener la première: Macrobe, ayant trouvé dans sa source — Porphyre, comme nous le verrons [20] — une citation du traité plotinien, a introduit une autre citation du même traité dans le chapitre précédent, moins pour éclairer une formule de Cicéron que pour réaffirmer une idée à laquelle il tient: le monde est immortel [21].

Macrobe, lecteur de Plotin?

Nous pouvons maintenant tenter de répondre à la question: Macrobe a-t-il une connaissance directe des *Ennéades*? A cette question, le P. Henry donne une réponse affirmative. Le problème est délicat, car des parallèles textuels ne sont pas une preuve absolument convaincante; Macrobe *peut* avoir emprunté ses citations à une source intermédiaire, en l'occurrence Porphyre, tout comme les titres qu'il mentionne quatre fois avec exactitude [22]. Il semble bien, pourtant, qu'il ait eu en mains un exemplaire des *Ennéades* (ou au moins de quelques *Ennéades*): d'abord, la citation de la *Vita Plotini* que nous avons relevée prouve qu'il avait à sa disposition cette *Vie* placée par Porphyre en tête de son édition des *Ennéades*[23]. Or le traité qu'il cite dans le même chapitre est le *premier traité* de la *première Ennéade*, celui qui vient après la *Vita Plotini*. Il y a plus: si l'on consulte l'index des citations de Plotin dressé par le P. Henry[24], on constate que Macrobe ne fait d'emprunts qu'aux deux premières *Ennéades* et, pour l'une et l'autre, aux tout premiers livres; dans la *première Ennéade* les *traités 1 et 2*, pour l'*Enn.* II les *traités 1, 2 et 3*. Seule exception importante, le *traité 5, 2*: mais nous avons vu que Macrobe a probablement connu celui-ci par l'intermédiaire de Porphyre[25]. Il reste le *Traité du suicide* (1, 9) qui est le *dernier* traité de la *première Ennéade*. La conclusion se tire d'elle-même; Macrobe, impressionné par la difficulté et l'austérité des *Ennéades*, n'a consulté que l'*Introduction* et les têtes des deux premiers livres; le *Traité du suicide* ne fait exception qu'en apparence: Macrobe a ouvert le *codex* à la dernière page[26]. Certes, Porphyre est le plus souvent son guide dans la lecture de Plotin, un guide qu'il ne peut imaginer en désaccord avec le Maître[27]. Mais, à moins de supposer que Porphyre, lui aussi, n'a consulté que les commencements des premières *Ennéades* — supposition évidemment absurde! — il faut bien admettre que cette curieuse manière de lire Plotin est le fait de Macrobe lui-même[28]. On peut même aller jusqu'à supposer qu'il n'avait à sa disposition *que* les deux premières *Ennéades*.

---

[19] *In Somn.* 2, 13, 7 = *Enn.* 2, 1, 4; parallèle relevé par K. Mras, *op. cit.* p. 275.

[20] Cf. *infra* p. 635.

[21] Sur l'immortalité du monde, cf. *infra* p. 628 sq.

[22] *In Somn.* 1, 8, 5: *Sed Plotinus. . . libro de virtutibus. . .* = *Enn.* 1, 2; *In Somn.* 1, 13, 20: . . . *quaeque Plotinum de voluntaria morte pronuntiasse rettulimus. . .* = *Enn.* 1, 9 (cf. *infra* p. 590); *In Somn.* 1, 19, 27: . . . *Plotinus. . . in libro. . . si faciunt astra. . .* = *Enn.* 2, 3 (cf. *supra* p. 455 sq.); *In Somn.* 2, 12, 8 = *Enn.* 1, 1 (dont nous nous occupons ici).

---

[23] J. Bidez, *Vie de Porphyre*. . . p. 119-120.

[24] *Op. cit.* p. 225.

[25] Cf. *supra* p. 503; les présentes remarques apporteraient une certaine confirmation à l'hypothèse que nous avancions plus haut.

[26] Sous l'Empire, l'usage du *codex* l'emporte sur celui du *volumen*: cf. A. Dain, *Les Manuscrits*, Paris 1964, p. 116-117.

[27] Cf. P. Courcelle, *L.G.* p. 22: «Nous avons la preuve que dans son esprit il ne séparait pas l'enseignement de Plotin de celui de Porphyre». Si un Proclus est capable de les distinguer, on ne saurait en dire autant de Macrobe.

[28] Ce point nous paraît décisif pour établir la lecture directe de certains textes de Plotin par Macrobe; on remarquera que Marius Victorinus et Augustin puisent dans un choix de traités infiniment plus large (cf. l'*index* du P. Henry, *op. cit.* p. 224-225). Le P. Henry (*op. cit.* p. 228) a remarqué que Macrobe semble n'utiliser que les premiers traités: «Il est possible, on n'ose dire probable, qu'il n'ait avancé très loin dans sa lecture, ou du moins qu'il n'ait étudié attentivement que les premiers traités du *corpus* plotinien». Je crois que l'auteur est gêné par sa propre hypothèse d'un Macrobe lecteur attentif et direct de Plotin, ce qui l'empêche d'admettre

Sauf lorsqu'il a affaire à un traité bref (le *Traité du suicide* par exemple, nous le verrons bientôt), ou lorsqu'il est guidé par un commentaire porphyrien, Macrobe ne s'aventure pas à analyser l'ensemble d'un traité [29]. Il se borne à «picorer» çà et là des expressions, quelques thèmes qu'il insère dans un développement original.

Le P. Henry estime qu'on ne peut affirmer l'existence, en Occident, de florilèges latins ou grecs de Plotin [30]. Nos remarques permettent peut-être d'être plus affirmatif encore: car si de tels florilèges avaient existé, qui, mieux que les milieux néo-platoniciens païens de Rome, aurait été susceptible de les conserver ? Et Macrobe alors n'eût pas manqué de les consulter; or son *corpus* plotinien, cela ne fait aucun doute, est celui de Porphyre, précédé de la *Vita Plotini*.

Etant donné le prestige dont jouit Plotin (tenu pour l'égal de Platon), étant donné aussi la difficulté que présente la lecture d'une œuvre dont le style est dense et la composition souvent déroutante, on peut s'étonner de cette carence: il existait par ailleurs tant de florilèges, d'*indices* etc. . . de toute sorte! Grâce à Macrobe, cette anomalie s'explique peut-être tout simplement: en Occident, ce sont les œuvres de Porphyre qui ont suppléé les florilèges inexistants; on accédait au redoutable *corpus* plotinien par la lecture de Porphyre. Celui-ci est resté, dans cette partie de l'Empire, le guide et l'interprète autorisé du Maître dont il a édité l'œuvre.

L'homme: microcosme

Les deux citations de Plotin sont reliées par un bref commentaire de l'allusion faite par Cicéron à la théorie de l'homme-microcosme: l'âme de l'homme gouverne le corps, comme l'âme universelle

---

que celui-ci ait tout juste feuilleté (par les deux bouts) le premier livre; cf. pourtant d'autres remarques plus critiques, p. 238-239. Lorsque Macrobe utilise Porphyre, *Sententiae* 32, il cite le titre du traité plotinien (*Enn.* 1, 2) dont Porphyre s'inspire sans le nommer: cf. *infra* p. 607 sq.

[29] Le traité 1, 1 nous paraît beaucoup moins bien analysé que ne le pense le P. Henry; pour le *Traité des vertus*, Macrobe aura bien sûr été guidé par l'incomparable résumé qu'en donne Porphyre dans les *Sententiae* (cf. *infra ibid*).

[30] *Op. cit.* p. 226.

gouverne l'univers. «C'est pourquoi les Physiciens ont appelé le monde un *homme en grand* et l'homme un *monde en petit*: c'est donc en vertu de la ressemblance de toutes ses autres prérogatives par lesquelles l'âme semble imiter la divinité que les anciens philosophes et Cicéron ont dit que l'âme est dieu»[31]. Le caractère stoïcien de cette théorie, évident chez Cicéron, est très net aussi chez Macrobe; il conclut que l'âme est dieu de ce qu'elle est semblable à ce qui anime l'univers (le «dieu suprême» des Stoïciens); car dans le système néo-platonicien qui est le sien, il va de soi que l'âme du monde et l'âme individuelle ont la même nature: pour prouver leur divinité, il faut remonter plus haut, jusqu'à l'Intellect et à l'Un.

L'allusion est trop brève et trop banale pour qu'on doive s'interroger sur la source immédiate de Macrobe: Schedler énumère tous ceux qui ont mentionné le thème de l'homme-microcosme, et la liste en est longue[32]. Notons seulement que Macrobe saisit ici l'occasion de rappeler la divinité de l'homme et celle du monde, deux dogmes qui répugnent particulièrement aux chrétiens, comme nous l'avons déjà signalé[33].

L'âme, source de la vie

Dans le complexe *corpus animatum*, c'est l'âme et elle seule qui assure la vie de l'*animal*: «Ainsi, lorsque par la mort de l'animal l'animation a disparu, le corps tombe privé de son maître, c'est-à-dire que tombe ce qui dans l'homme apparaît comme mortel, tandis que l'âme, qui est l'homme véritable, est totalement étrangère à la condition mortelle. . .»[34]. Cette fonction de l'âme —

---

[31] *In Somn.* 2, 12, 11: *Ideo physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt. Per similitudines igitur ceterarum praerogativarum, quibus deum anima videtur imitari, animam deum et prisci philosophorum et Tullius dixit.*

[32] *Op. cit.* p. 42. Sur l'histoire de cette idée, cf. G. P. Conger, *Theories of Macrocosmus in the History of Philosophy*, New York 1922, et R. Allers, *Microcosmus from Anaximander to Paracelsus*, dans *Traditio*, t. 2, 1944, p. 319-407; A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans l'œuvre de Platon*, Upsala 1951; pour les Néo-Platoniciens, cf. aussi P. Fortin, *op. cit.* p. 138-141.

[33] Cf. *supra* p. 539.

[34] *In Somn.* 2, 12, 10: *Sic cum morte animalis discesserit animatio, cadit corpus regente viduatum, et hoc est quod videtur in homine mortale, anima autem, qui verus homo est, ab omni condicione mortalitatis aliena est. . .*

donner la vie aux corps terrestres comme au monde — est essentielle au Néo-Platonisme, mais elle se retrouve dans tous les systèmes philosophiques. Lorsque dans les *Saturnales* par exemple le médecin Disaire dit que l'âme maintient la cohésion et la vie du corps, c'est une affirmation banale dont on peut retrouver la trace dans les traités de médecine inspirés par la physique aristotélicienne [35].

Tout en félicitant Plotin d'avoir indiqué de quelle manière l'âme s'unit au corps [36], Macrobe n'en dit pas davantage sur la question. A propos toutefois du suicide, il se fait l'écho d'une doctrine nettement pythagoricienne qui fait du lien unissant l'âme au corps un rapport numérique; ce rapport vient-il à disparaître, le corps cesse de vivre [37]. Curieusement, cependant, c'est à propos des mythes infernaux que Macrobe traite le plus longuement de la vie de l'âme incarnée.

b) *Les mythes infernaux*

Nous avons évoqué plus haut les trois sectes de Platoniciens que Macrobe distingue d'après la manière dont ils partagent le Cosmos. Ce développement est inclus dans un exposé plus vaste dont le but est d'éclairer cette phrase que le grand Scipion adresse à son petit-fils: «Ceux-là sont vivants qui ont échappé aux liens du corps en s'envolant comme d'une prison et c'est ce que vous appelez la vie qui est la mort!» [38] En effet, dit Macrobe, «si descendre aux Enfers, c'est mourir, et si vivre, c'est être avec les dieux d'en-haut, on discerne facilement ce qu'il faut tenir pour la mort de l'âme et ce qu'il faut tenir pour sa vie, quand on a bien établi dans quel lieu il faut situer les Enfers: on tiendra que lorsqu'elle s'enfonce dans ce lieu, l'âme meurt, mais que, lorsqu'elle en est éloignée, elle jouit de la vie et d'une véritable survie» [39]. La façon de poser le problème est un peu spécieuse, car le texte de Cicéron ne présente aucune obscurité: vivre, pour l'âme, c'est être au sommet de la voûte céleste (où se retrouvent les Scipion), et mourir c'est être sur terre. Peu importe: c'est l'occasion pour Macrobe d'entamer un véritable «traité sur l'emplacement des Enfers» qu'il poursuit jusqu'à la fin du chapitre 12 [40]. On a souvent cru que l'unité de cet ensemble trahissait une source unique [41]. M. A. Elferink [42] et H. de Ley [43], pour des raisons différentes, pensent que cette unité est l'œuvre de Macrobe lui-même. L'analyse détaillée de chaque partie leur donne, je crois, raison [44].

---

[35] *Sat.* 7, 12, 3; cf. Galien, *De usu part.* 3, 10.

[36] *In Somn.* 2, 12, 8.

[37] *Ibid.* 1, 13, 11: *Constat enim numerorum certam constitutamque rationem animas sociare corporibus. Hi numeri dum supersunt, perseverat corpus animari: cum vero deficiunt, mox arcana illa vis solvitur qua societas ipsa constabat. . .*

[38] *Somn. Scip.* 3, 14: . . . *hi vivunt qui e corporum vinculis tanquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est.*

[39] *In Somn.* 1, 10, 7: *Si ad inferos meare mors est, et vita esse cum superis, facile discernis quae mors animae, quae vita credenda sit, si constiterit qui*

Voyons d'abord comment Macrobe interprète les vieux mythes infernaux: quand la philosophie était encore dans l'enfance, «ceux qui avaient été responsables de l'instauration des cérémonies sacrées (*auctores constituendis sacris caeremoniarum*) dirent que les Enfers n'étaient rien d'autre que les corps eux-mêmes dans lesquels les âmes sont enfermées et subissent un emprisonnement, que les ténèbres rendent affreux et le sang et les souillures horrible. Voilà ce qu'ils appelaient le sépulcre de l'âme, les cavernes de Pluton, les Enfers, et tout ce dont la fable avait pu nous persuader

---

locus habendus sit inferorum, ut anima dum ad hunc truditur, mori, cum ab hoc procul est, vita frui et vere superesse credatur.

[40] C'est le titre que lui donne justement H. de Ley (*Le traité sur l'emplacement des enfers*, dans *A.C.* 37, 1967, p. 190-208).

[41] Telle était l'opinion de F. Cumont (*Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, dans *REG* 32, 1919, p. 118 sq.): l'ensemble proviendrait de Numénius connu à travers le *De regressu* de Porphyre; après la publication de Leemans, Cumont a limité au chapitre 12 le fragment emprunté à Numénius (*Recherches sur le Symbolisme funéraire*, p. 40, n. 3). E. Dodds pense que l'ensemble 1, 10, 8-I, 12, 17 remonte à Numénius, avec une certitude plus grande pour 1, 11, 10-I, 12, 17. Cf. *supra* p. 541 sq.

[42] *La descente de l'âme*. . . p. 40.

[43] *Art. cit.*; conclusions résumées dans *Macrobius and Numenius*, p. 10-14.

[44] On peut décomposer ainsi le développement: *une première partie* évoque les mythes infernaux inventés par la religion avant que l'étude de la philosophie ne soit parvenue à l'âge adulte (*In Somn.* 1, 10, 9-fin); *une seconde partie* attribue aux philosophes, c'est à dire à Pythagore, à Platon et à leurs disciples, l'idée que le corps est le tombeau de l'âme (1, 11, 1-4); *une troisième partie*, enfin, analyse les trois partitions du Cosmos selon les Platoniciens (In Somn. 1, 11, 5-7 / 1, 11, 8-9 / 1, 11, 10-12 et 1, 12 entier). Nous avons vu que ce dernier développement (1, 11, 10-12 fin) constitue un tout qui remonte à un texte de Numénius plus ou moins remanié; cf. *supra* pp. 547-556 et n. 88.

l'existence en ce lieu; ils se sont efforcés de l'assigner à nous-mêmes et au corps humain» [45].

Qui sont ces *auctores constituendis sacris caeremoniarum* que Macrobe appelle aussi un peu plus loin des *theologi*? La question est délicate; elle a fait l'objet de controverses qui portent non seulement sur l'identité des mythologues visés par Macrobe, mais aussi sur la source qu'il a utilisée: Numénius, pense E. Dodds, Porphyre, selon P. Courcelle, ni l'un ni l'autre, estime H. de Ley [46]. Mais à quel genre d'allégorie se réfère ici Macrobe ?

L'allégorie morale

Il évoque successivement les «cavernes de Pluton» qui ne sont rien d'autre que le corps, les quatre fleuves infernaux symbolisant chacun une forme de passion, puis les quatre supplices célèbres de Tityos, de Tantale, d'Ixion et de Sisyphe, représentant respectivement le remords, la cupidité, l'indécision et l'ambition (on reconnaît les héros, qui ne sont pas nommés, à la nature de leurs supplices). Juste après ce rappel des mythes intervient l'anecdote de Denys de Syracuse faisant dîner un de ses familiers sous une épée suspendue par un fil: symbole, dit Macrobe, des misères de notre existence ici-bas. Cette histoire, à vrai dire, n'a pas grand chose à voir avec la localisation des Enfers. En revanche, elle est tout à fait à sa place dans une série d'*allégories morales* illustrant le malheur de la condition humaine. C'est bien là aussi le sens des mythes infernaux énumérés d'abord: si l'on excepte les cavernes de Pluton, allégorie «physique» qui annonce toutes les autres, les exégèses des quatre fleuves infernaux et des supplices infernaux relèvent entièrement de l'allégorie morale.

---

[45] *In Somn.* I, 10, 9-10: . . . *qui per diversas gentes auctores constituendis sacris caerimoniarum fuerunt, aliud esse inferos negaverunt quam ipsa corpora, quibus inclusae animae carcerem foedum tenebris, horridum sordibus et cruore patiuntur. Hoc animae sepulcrum, hoc Ditis concava, hoc inferos vocaverunt, et omnia, quae illic esse credidit fabulosa persuasio, in nobismet ipsis et in ipsis humanis corporibus adsignare conati sunt. In Somn.* I, 10, 16: . . . *nec frustra hoc theologi suspicati sunt.*

[46] E. Dodds, *art. cit.* p. 8-9; P. Courcelle, *L.G.* p. 28-29; H. de Ley, *Le traité sur l'emplacement des enfers*, p. 194 sq. Cf. aussi: F. Cumont, *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des enfers*, dans *R.Ph.*, n. s. 44 (1920) p. 229-240.

H. de Ley a démontré par des arguments tout à fait pertinents que les rapprochements textuels sur lesquels s'appuyait Dodds ne permettaient pas d'affirmer que Numénius était ici la source de Macrobe, mais qu'au contraire, en subordonnant les révélations des mythologues, sorte de philosophie dans l'enfance, aux découvertes des vrais adeptes de la vérité (les philosophes), l'auteur du *Commentaire* adoptait une doctrine du progrès de l'esprit humain, radicalement opposée à la pensée profonde de Numénius [47]. Ses arguments sont moins convaincants en ce qui concerne Porphyre: l'exégèse allégorique de ce dernier manque d'unité; il donne parfois des interprétations contradictoires d'un même mythe et son souci du salut de l'âme l'entraîne bien souvent à passer brusquement de l'allégorie physique à l'allégorie morale [48]. En revanche, P. Courcelle a tort — et là nous sommes d'accord avec H. de Ley — de faire du *De Styge* la source de l'interprétation des fleuves infernaux; l'extrait qu'en cite Stobée mentionne bien les quatre fleuves, mais dans un ordre différent de celui de Macrobe. Et surtout seules les interprétations du Cocyte sont identiques chez Macrobe et chez Porphyre; les autres n'ont qu'un lointain rapport entre elles; celles du Phlégéton ne correspondent absolument pas [49]. En fait,

---

[47] *Art. cit.* p. 196-201: «Si Numénius avait écrit cet exposé, non seulement il l'aurait fini par ces théologiens et leurs mystères, mais il aurait présenté leur thèse comme infaillible.»

[48] Nous résumons ici les conclusions de K. Prächter (*Richtungen und Schulen im Neuplatonismus, Genethliacon Carl Robert*, Berlin 1910, p. 127-128), reprises par J. Pépin (*Porphyre, exégète d'Homère*, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 12, Genève 1965, p. 231-266, spécialement les pp. 243-248); la «méthode» de Macrobe ne nous paraît pas contredire l'esprit de l'exégèse porphyrienne, pour autant qu'on puisse la définir.

[49] Porphyre, Περὶ Στυγός *ap.* Stobée, *Ecl.* 1, 41, 50; celui-ci mentionne les fleuves dans l'ordre suivant: 1) Achéron, 2) Styx, 3) Cocyte, 4) Phlégéton (Πυριφλεγέθων); chez Macrobe on retrouve les mêmes fleuves dans l'ordre 4, 2, 3, 1; voici les deux exégèses parallèles:

Macrobe:	Porphyre:
Cocyton quicquid homines in luctum lacrimasque compellit.	Κωκυτὸν δὲ ποταμὸν. . . ἀπὸ τοῦ κωκύειν.
Stygem quicquid inter se humanos in gurgitem mergit odiorum.	Στύγα δὲ. . . ἀπὸ τοῦ στυγνάζειν τοῖς πένθεσι καὶ στύγεσθαι τὰ ἐν ᾅδου. . .
Acherontem quicquid fecisse dixisseve usque ad tristitiam humanae varietatis more nos paenitet.	Ἀχέροντα μὲν διὰ τὰ ἄχη. . .
Phlegetontem ardores irarum et cupi-	τοιούτου δέ ἐστι γένους καὶ ὁ Πυρι-

l'interprétation allégorique des mythes infernaux est très répandue: on la trouve déjà chez Lucrèce; il faut donc qu'il existe des ressemblances textuelles très étroites pour qu'on puisse établir un lien de filiation entre deux interprétations[50]. Toutefois la conclusion d'H. de Ley est excessive. Macrobe est certainement l'auteur de la composition de l'ensemble *In Somn.* 1, 9, 7-I, 12, 17; mais ce n'est pas lui qui est l'auteur de la séquence 1, 9, 7-17.

Une source latine?

En effet, l'anecdote de Denys (à laquelle Cicéron fait plusieurs fois allusion[51]) est probablement parvenue à Macrobe par l'intermédiaire d'une source latine. De fait, on trouve dans ce passage du *Commentaire* deux citations de Virgile et une de Juvénal[52]. Macrobe peut à la rigueur les avoir introduites de son propre chef: mais d'une part la première citation de Virgile est véritablement enchâssée dans la description d'un supplice infernal (celui de Tityos); d'autre part, l'anecdote sur Denys de Syracuse n'a de raison d'être *que* dans un contexte autre que celui du *Commentaire* (elle n'apporte rien au sujet traité: la localisation des Enfers); elle ne peut être qu'un vestige de la série d'exemples où Macrobe a puisé. Il nous paraît donc tout à fait vraisemblable qu'il a emprunté l'ensemble du développement *In Somn.* 1, 10, 9-17 à un

---

ditatum putarunt.

φλεγέθων· εἴρηται γὰρ ἀπὸ τοῦ πυρὶ φλέγεσθαι τοὺς τελευτῶντας.

Chez Virgile, l'ordre des fleuves est le suivant: 2, 3, 4, 1.

[50] Lucrèce, *De rerum nat.* 3, 998 sq.; sa conclusion (v. 1023) est bien dans l'esprit des mythologues du *Commentaire*: *Hic Acherusia fit stultorum denique vita.* Sur l'utilisation d'une exégèse morale des mythes infernaux par les poètes latins, cf. J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, p. 173-175. Les interprétations de Lucrèce ne correspondent pas exactement à celles de Macrobe, celles de Servius non plus: *Aen.* 6, 134; 295; 439; cf. P. Courcelle, *Interprétation néo-platonicienne de l'Enéide...* p. 102-104. Cf. aussi F. Cumont, *L.P.* p. 204-207; pour lui, ce symbolisme d'origine pythagoricienne a été exploité ensuite par les Epicuriens «pour le mettre au service de leur incrédulité», ce qui explique qu'il ait été finalement mal reçu par les esprits religieux; Macrobe, lui, préfère l'interprétation platonicienne.

[51] *De Off.* 1, 97; 2, 25; *Tusc.* 5, 61, 2.

[52] *In Somn.* 1, 10, 12: ... *vulturem* jecur immortale tondentem... (= *Aen.* 6, 598) *nihil aliud intellegi quam tormenta conscientiae... nec ulla sibi miseratione parcentis lege hac qua* se judice nemo nocens absolvitur... (= Juven. 13, 3). *In Somn.* 1, 10, 17: ... *si vere* quisque suos patimur manes (= *Aen.* 6, 743) *et inferos in his corporibus esse credimus* ...

auteur latin postérieur à l'époque de Juvénal, pour l'adapter à sa dissertation sur le lieu où l'on doit situer les Enfers. Qui est ce mythologue latin, vivant après la fin du Ier siècle ?

Récemment, P. Courcelle et P. Hadot ont repris l'hypothèse, avancée au début du siècle par Bitsch, d'un commentaire néoplatonicien de Virgile dont l'auteur serait Marius Victorinus [53]. L'interprétation des mythes infernaux ne paraît pas avoir été empruntée par Macrobe à un tel commentaire: les fleuves ne sont pas cités dans l'ordre où ils apparaissent chez Virgile, et les explications sont assez différentes de celles de Servius; elles se rapprochent un peu, mais jamais complètement, de celles de Lucrèce. Le seul fil conducteur est qu'il s'agit d'une série d'exégèses de type moral qui, bien qu'empruntées pour la plupart aux mythes infernaux, n'ont certainement pas en vue la localisation des Enfers. On ne doit pas s'avancer d'avantage: Macrobe aurait-il utilisé un autre recueil de Marius Victorinus, un de ces *Libri Platonicorum* auxquels pense aussi P. Hadot [54] ?

Les auctores constituendis sacris caeremoniarum

Qui sont donc ces personnages qui ont donné une interprétation allégorique des mythes infernaux «avant que le zèle de la philosophie pour l'étude de la nature, parvenu à l'âge adulte, ait atteint une vigueur suffisante» [55] ?

H. de Ley remarque que «dans l'Hellénisme . . . une estimation aussi positive de l'histoire que celle de Macrobe est plutôt rare, en tout cas chez les auteurs philosophiques» [56]. Si Aristote, Plutarque (que cite H. de Ley) ont eux aussi cette vision positive de l'histoire de la pensée, c'est bien entendu chez les Epicuriens qu'on trouve exprimée avec le plus de force l'idée que la philosophie est venue au terme d'une évolution éclairer et libérer les hommes [57]. Serait-ce par l'intermédiaire de commentateurs de Lucrèce que Macrobe aurait hérité de cette conception «progressiste» de l'histoire?

---

[53] F. Bitsch, *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Diss. Berlin, 1911; P. Courcelle, *Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens*, dans *Archives d'Histoire doctrinale du Moyen-Age*, t. 22, 1955, p. 5-74, et P. Hadot, *Marius Victorinus*. . . p. 215-231.

[54] P. Hadot, *op. cit.* p. 231; une lecture attentive du *Commentaire* de Macrobe ne nous a pas permis de faire avancer le problème.

[55] *In Somn.* 1, 10, 9: *Antequam studium philosophiae circa naturae inquisitionem ad tantum vigoris adolesceret. . .*

[56] *Le traité sur l'emplacement des enfers*, p. 198; l'auteur cite cependant quelques exemples empruntés à Aristote et à Plutarque.

Il ne faut pas, à notre avis, exagérer l'importance de ce que ce texte implique comme «philosophie de l'histoire». Les écrivains de l'Antiquité sont souvent partagés entre leur attachement à la «révélation» des Anciens, et leur goût pour les découvertes de la science. Nous avons vu Macrobe tenir les «Egyptiens» pour la plus haute autorité scientifique, bien supérieure à celle d'Archimède [58]... Ailleurs, cependant, il évoque le long temps passé par les hommes dans la barbarie et l'ignorance, avant que la culture, l'écriture etc... ne soient inventées [59]. D'autre part, il recourt à ces mythologues de façon plutôt incohérente: il semble les situer au premier âge de l'humanité et leur attribue pourtant une grande familiarité avec la pratique de l'allégorie morale. Il n'est pas impossible que Macrobe veuille désigner ici «les auteurs de la constitution des rites sacrés dans les mystères», comme le suggèrent certains parallèles avec des textes de Proclus, mais ces parallèles ne permettent pas d'en dire plus, comme l'a bien vu H. de Ley [60].

Notre conclusion sera la suivante: Macrobe a emprunté à quelqu'auteur latin postérieur au Ier siècle une exégèse morale des mythes infernaux plus ou moins rattachée à l'idée que l'enfer, c'est la vie dans le corps; dans son adaptation, il prend bien soin, lui, de rendre effectif ce lien en affirmant que les «Cavernes de Pluton», c'est le corps lui-même, prison dans laquelle est enfermée l'âme; ce thème du corps-prison de l'âme apparaît au chapitre 11 dans un contexte nettement platonicien. Il peut s'être trouvé déjà dans la source latine du chapitre 10, comme il peut avoir été introduit par Macrobe lui-même. La composition d'ensemble, cependant, est bien de Macrobe: plusieurs indices révèlent en effet que la doctrine des mythologues, à laquelle répond symétriquement celle des Platoniciens, n'est pas très bien adaptée au σκοπός du développement «la localisation des Enfers».

---

[57] Cf. la célèbre invocation à Epicure de Lucrèce (*De Rerum Nat.* 3, 1-30); sur cette question, voir P. Boyancé, *Lucrèce et l'Epicurisme*, p. 259-261.

[58] Cf. *supra* p. 435-436.

[59] *In Somn.* 2, 10, 6 sq.

[60] *Art. cit.* p. 94-97.

2. La mort

Dans une perspective platonicienne, il y a plusieurs façons de mourir, selon que l'on considère ce qui meurt (l'âme, ou le «corps animé», l'«animal») et comment on meurt (de mort violente ou par ascèse). En fait, ces quatre morts théoriques se ramènent à trois; car l'âme humaine, en tant que telle, ne connaît qu'une mort — métaphysique —, l'entrée dans le corps. La distinction des deux doubles morts est nettement formulée par Macrobe: la première, au début d'*In Somn.* 1, 11, lorsqu'il aborde la doctrine des philosophes concernant l'emplacement des Enfers, la seconde lorsqu'il traite de l'épineuse question du suicide, en *In Somn.* 1, 13. Or le thème de la double mort apparaît aussi chez les auteurs chrétiens, mais une autre sorte de mort encore intervient chez eux, la mort de l'âme par le péché. Il ne faut pas perdre de vue ces distinctions lorsqu'on rapproche des textes qui, apparemment, parlent tous de la double mort [61].

a) *Première double mort*

Mort de l'âme et mort de l'animal

«En effet, les disciples de Pythagore ont rapporté qu'il y avait deux morts, l'une de l'âme, l'autre de l'animal: l'animal meurt lorsque l'âme se sépare du corps mais l'âme elle-même, affirment-ils, meurt lorsque, abandonnant sa source naturelle, une et indivisible, elle se disperse dans les membres du corps» [62]. Et Macrobe ajoute que si la première de ces morts est volontiers reconnue par tous, la seconde n'est reconnue que par les sages, «tous les autres croyant qu'elle est en réalité la vie» [63]. Sur la première mort, inutile de s'attarder: elle correspond à la définition de la mort «biologique», admise par tous les systèmes de pensée antiques, comme séparation de l'âme et du corps [64].

---

[61] Le schéma selon lequel s'articulent ces différentes sortes de morts est le suivant:
I. *Mors animae* — a. *incorporatio*
b. *mors peccati*
II. *Mors animalis* (*cum anima discedit a corpore*)
a. *quam natura praestat*
b. *quam virtutes praestant*
On trouve mentionnés les couples I/II et IIa/IIb, mais non le couple Ia/Ib; cf. P. Hadot et H. C. Puech, *L'entretien d'Origène avec Héraclide et le Commentaire de Saint Ambroise sur l'Evangile de saint Luc*, dans *V. Chr.* 13, 1959, p. 204-234.

[62] *In Somn.* 1, 11, 1: *Nam et qui primum Pythagoram et qui postea Platonem secuti sunt, duas esse mortes, unam animae, animalis alteram prodiderunt, mori animal cum anima discedit e corpore, ipsam vero animam mori adserentes cum a simplici et individuo fonte naturae in membra corporea dissipatur.*

σῶμα/σῆμα

La mort de l'âme, en revanche, est celle que reconnaissent les «sages», entendez les Platoniciens, dont Macrobe rapporte l'opinion: l'âme meurt lorsqu'elle descend dans le corps, car celui-ci est pour elle un tombeau, ou une prison. Macrobe connaît bien les deux images platoniciennes dont l'une, le corps-tombeau, vient probablement de Philolaos [65]; l'autre, le corps-prison, est empruntée aux Orphiques [66]; il associe d'ailleurs les deux, ce que Platon ne fait que dans le *Cratyle*: «En effet, pour que soit constitué l'animal, il faut que l'âme soit enchaînée dans le corps; c'est pourquoi le corps est appelé δέμας, c'est à dire chaîne, et σῶμα, en quelque sorte σῆμα, c'est à dire tombeau de l'âme»[67]. Il semble justement que Macrobe s'inspire d'une tradition qui remonte au *Cratyle*, car ces fantaisies étymologiques font suite, dans le même développement, à d'autres explications du même type relatives aux noms de Pluton (*Dis* = le riche). K. Mras met en parallèle un texte de Porphyre, cité par Proclus, où il est dit «que ceux qui s'attachent à la vertu sont *en prison* et clôturés par le corps comme par un *cachot*, ils ont besoin de prier les dieux au sujet du passage hors d'ici-bas». Et il conclut que Macrobe a ici la même source que Proclus, à savoir le *Commentaire au Timée* de Porphyre[68]. Mais les ressemblances sont peu significatives, étant donné la banalité du thème; faute de correspondance textuelle étroite, on peut difficilement trancher la question. Macrobe a pu utiliser ici le *Commentaire au Cratyle* de Porphyre, mais ce dernier pouvait aussi avoir mentionné les étymologies du *Cratyle* dans ses commentaires au *Gorgias* ou au *Phédon*, ou même dans son propre *De regressu*[69]: une seule chose est sûre, le texte de Porphyre mis en parallèle par Mras ne peut à lui seul être la source de ce passage du *Commentaire* puisqu'il y manque l'image du tombeau. Mais, directement ou indirectement, le développement de Macrobe remonte à un *Commentaire au Cratyle* puisqu'il lie les deux thèmes, et que son explication est étymologique.

---

[63] *In Somn.* 1, 11, 2: . . . *ceteris eam vitam esse credentibus.*

[64] Macrobe: *cum anima discedit a corpore*; Lucrèce (3, 838-839): *corporis atque animae discidium*; ces définitions remontent toutes plus ou moins au *Phédon* 64 c: τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγήν. «Rien de plus banal et de plus classique que cette définition», constate justement P. Hadot (*art. cit.* p. 220).

[65] *Cratyle* 400 c: Καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τε θαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι. . .
Gorgias 493 a: . . . ὅπερ ἤδη τοῦ ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, καὶ τὸ μὲν σῶμα ἐστιν ἡμῖν σῆμα.
Philolaos fgt 15 d; sur les origines pythagoriciennes de ce thème, cf. A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915, p. 132, et F. Cumont, *L.P.* p. 245.

[66] *Cratyle* 400c: Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ 'Ορφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σῴζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα. . .
Phédon 62 b: Ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐ δ'ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται. . .
Le Socrate du *Phédon* en tire la conclusion que nous n'avons pas le droit de nous libérer nous-mêmes de cette prison (φρουρά); sur l'étonnante postérité de cette deuxième image, cf. P. Courcelle, *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison*, dans *REL* 43, 1965, p. 406-443.

Signification métaphysique

Le fait que ces allégories étymologiques soient traditionnelles ne doit pas nous faire perdre de vue le sens qu'elles revêtent chez Macrobe. La mort de l'âme, c'est *l'incorporation*; celle-ci est toujours un mal, puisqu'elle fait perdre à l'âme son unité originelle; la ressemblance avec la pensée de Plotin est évidente[70]; elle n'est pas totale, car Plotin admet que l'âme puisse retrouver son unité même dans le corps, pourvu qu'elle sache s'arracher aux séductions de ce corps, ce que ne dit pas ici Macrobe; une fois de plus, ses conceptions sont infléchies vers un pessimisme de type gnostique [71].

---

[67] *In Somn.* 1, 11, 3: *Nam ut constet animal, necesse est ut in corpore anima vinciatur: ideo corpus* δέμας *hoc est vinculum nuncupatur, et* σῶμα *quasi quoddam* σῆμα *id est animae sepulcrum.* Le nom de *Dis* permet de rendre en latin le jeu de mot grec Πλούτων/πλοῦτος (*Cratyle* 403 e).

[68] Proclus, *In Tim.* Diehl 1, 208, 10-12 = Fest. t. 2, p. 29; K. Mras, *art. cit.* p. 253.

[69] *Commentaire au Cratyle* = n° 11 du catalogue Bidez; *Commentaire au Phédon*, n° 17; nous reviendrons plus loin sur l'utilisation possible du *De regressu*.

[70] Cf. par exemple *Enn.* 1, 8, 13: Ἀποθνήσκει οὖν, ὥς ψυχὴ ἄν θάνοι, καὶ ὁ θά-

Ce type de mort (par entrée dans le tombeau du corps) est très différent de la mort par le péché, mort de l'âme à Dieu, telle qu'on la trouve souvent mentionnée chez les auteurs juifs ou chrétiens [72]. P. Courcelle, à la suite de W. Theiler, avait cru pouvoir déceler une ressemblance entre certains développements d'Ambroise et celui de Macrobe [73]. En réalité, la démonstration de P. Hadot et de H. C. Puech est décisive, les textes en question n'ont qu'une lointaine parenté formelle; Ambroise et Origène, qui est sa source, envisagent la mort «d'un point de vue théologal et moral: comme une privation de la vie du Christ et des vertus qui découlent de cette vie donnée par le corps» [74]; ils s'inspirent de saint Paul: «Qui me délivrera de ce corps de mort?» (*Rom.* 7, 24); Macrobe, lui, est dans la ligne d'un Platonisme dualiste. Enfin, bien qu'il y ait aussi trois sortes de mort chez Ambroise, celles-ci ne s'articulent pas entre elles selon le schéma macrobien [75].

b) *La seconde double mort*

Au chapitre 13 du Livre I, Macrobe définit un second couple de morts qui concernent toutes deux l'être animé: cette distinction est

---

νατος αὐτῇ καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένῃ. . . ἐκεῖ κεῖσθαι, ἕως <ἂν> ἀναδράμῃ καὶ ἀφέλῃ πως τὴν ὄψινἐκ τοῦ βορβόρου· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐν ᾄδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθεῖν, ainsi que *Enn.* 4, 8, 3 où Plotin s'efforce de concilier les thèmes de la prison et du tombeau avec sa conception optimiste de l'animation du corps.

[71] Cf. *supra* p. 555.

[72] Philon, *Leg. All.* 1, 33, 105: . . . ἀρετῆς μὲν φθορά ἐστι, κακίας δὲ ἀνάληψις. Origène, *Entretiens avec Héraclide*, éd. Schérer p. 172, 9-12, et Ambroise, *In Lucam* 7, 38-39. Ces textes sont cités et commentés par P. Hadot et H. C. Puech (*L'entretien*. . . p. 208 sq.).

[73] W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933, p. 24, n. 1; P. Courcelle, *Nouveaux aspects du Platonisme chez Saint Ambroise*, dans *REL* 34, 1956, p. 238-239.

[74] *L'entretien*. . . p. 226 et la n. 47; pour Macrobe au contraire la mort de l'âme est en quelque sorte une conséquence physique de son entrée dans le corps.

[75] *Ibid.*: «Ambroise n'articule pas le schéma des trois morts en deux couples: *mors animae/mors animalis* (*natura/virtus*) comme Macrobe»; ce point est très important; les correspondances — inexactes d'ailleurs — entre les trois morts perdent alors toute signification.

empruntée au *Phédon* et sert d'introduction à un débat sur le suicide. Au jeune Scipion qui lui pose la question: pourquoi s'attarder sur cette terre? Paul-Emile répond que l'homme ne doit pas quitter la prison de son corps sans l'ordre de la divinité [76], ce que Macrobe commente ainsi: «Cette opinion et ce précepte sont de Platon, qui, dans le *Phédon,* fixe comme règle à l'homme qu'il ne doit pas mourir de son propre mouvement. Mais dans le même dialogue pourtant, il dit aussi que les philosophes doivent rechercher la mort et que la philosophie elle-même n'est qu'une méditation sur la mort. Ces deux affirmations semblent se contredire, mais il n'en est rien. En effet, Platon connaît deux morts de l'homme; et je ne reprends pas maintenant ce que j'ai dit plus haut, qu'il y a deux morts, l'une de l'âme, l'autre de l'être animé; mais l'être animé lui-même, c'est-à-dire l'homme, affirme-t-il, connaît deux morts dont l'une est procurée par la nature, l'autre par les vertus» [77].

Cette distinction lui permet de résoudre l'apparente contradiction entre les affirmations du *Phédon*: la mort que le sage doit rechercher, c'est celle qui se produit «lorsque l'âme, encore établie dans le corps, grâce aux leçons de la philosophie méprise les séductions du corps, et se dépouille des charmes insidieux du désir en même temps que de toutes les autres passions» [78]. En revanche la mort «naturelle» (par séparation de l'âme et du corps) ne peut être ni forcée, ni hâtée: «Il dit (Platon) en effet, que ceux qui sont enfermés dans une prison sur l'ordre d'une puissance supérieure n'ont pas le droit de s'enfuir de là avant que la puissance qui les a emprisonnés ne les y autorise; car on n'évite pas le châtiment en se dérobant par la fuite, mais on l'aggrave; il ajoute aussi que nous sommes la propriété des dieux dont les soins et la providence nous gouvernent: or on ne peut rien enlever contre la volonté du maître de l'endroit où il a établi son bien et de même que celui qui arrache la vie à l'esclave d'un autre n'échappera pas aux poursuites, de même celui qui aura recherché la mort pour lui-même sans l'ordre de son maître obtiendra non sa libération, mais une condamnation» [79].

---

[76] *Somn. Scip.* 3, 15.

[77] *In Somn.* 1, 13, 5: *Haec secta et praeceptio Platonis est qui in Phaedone definit homini non esse sua sponte moriendum. Sed in eodem tamen dialogo idem dicit mortem philosophantibus adpetendam et ipsam philosophiam meditationem esse moriendi. Haec sibi ergo contraria videntur, sed non ita est. Nam Plato duas mortes hominis novit. Nec hoc nunc reperto, quod superius dictum est duas esse mortes, unam animae, animalis alteram: sed ipsius quoque animalis, hoc est hominis, duas adserit mortes, quarum unam natura, virtutes alteram praestant.*

[78] *In Somn.* 1, 13, 6: *Homo enim moritur cum anima corpus relinquit solutum lege naturae: mori etiam dicitur cum anima adhuc in corpore constituta corporeas inlecebras philosophia docente contemnit, et cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes exuitur passiones.*

Macrobe, lecteur du Phédon?

Nous avons cité en entier ces deux développements, parce qu'ils traduisent assez librement mais fidèlement trois passages célèbres du *Phédon* (64 d, 67 a et 62 bc); la disposition des arguments est en effet bouleversée chez Macrobe; Platon évoque *d'abord* la mort naturelle, *puis* la mort philosophique; la démonstration de Macrobe ayant pour but de montrer l'illicité du suicide, il est normal qu'il évoque *d'abord* la mort philosophique pour éviter toute confusion. Cela dit, peut-on affirmer qu'il a lu le *Phédon*, dont il semble si bien connaître deux développements? Cette question a été très controversée, les uns, comme F. Cumont, P. Courcelle, estimant que Macrobe n'a pu connaître le texte platonicien qu'à travers un ouvrage de Porphyre [80], le P. Henry soutenant quant à lui que le développement du *Commentaire* révèle une connaissance directe du *Phédon*, tout au moins du passage en cause [81]. La discussion des sources de ce chapitre est particulièrement intéressante, parce que Macrobe cite après Platon le traité *Sur le suicide* de Plotin et enfin un ouvrage anonyme, *De reditu animae*, dans lequel on a reconnu le *De regressu animae* de Porphyre. On a donc là pour la première fois réunies dans un même développement les trois autorités platoniciennes de Macrobe: les a-t-il utilisées directement et successivement, ou bien a-t-il démonté une sorte de poupée russe (Porphyre) contenant deux autres poupées plus petites (Plotin, puis Platon) ? Le débat ne concerne d'ailleurs pas seulement les procédés de composition littéraire appliqués par Macrobe, mais le fond même de sa doctrine, car sur la «licéité» (P. Henry) du suicide, Plotin et Porphyre ont été parfois en désaccord.

---

[79] *In Somn.* 1, 13, 8: *Ait enim eos qui potestatis imperio truduntur in carcerem non oportere inde defugere prius quam potestas ipsa quae clausit abire permiserit. Non enim vitari poenam furtiva discessione, sed crescere. Hoc quoque addit, nos esse in dominio deorum, quorum tutela et providentia gubernamur: nihil autem esse invito domino de his quae possidet ex eo loco in quo suum constituerat auferendum; et sicut qui vitam mancipio extorquet alieno, crimine non carebit, ita eum finem sibi domino necdum jubente quaesiverit, non absolutionem consequi sed reatum.*

[80] F. Cumont, *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, dans *REG* 32, 1919, p. 113-120 (où l'auteur croit à l'utilisation par Porphyre du traité 1, 9 de Plotin); P. Courcelle, *L.G.* p. 25-28 (hypothèse de l'utilisation du *De regressu*); dans *Lux Perpetua* p. 338, n. 2, F. Cumont se rend aux arguments du P. Henry, tout en reconnaissant que P. Courcelle a montré de façon indubitable que Macrobe a utilisé *aussi* le *De regressu animae* de Porphyre.

[81] *Plotin et l'Occident*... p. 163-180.

Analyse d'In Somn. 1, 13

Examinons comment Macrobe articule entre eux les arguments du Phédon, du *Traité du suicide* et enfin *Des profondes dissertations sur le retour de l'âme.*

1. Après avoir cité le texte du *Songe* (§ 3-5) il y reconnaît la doctrine du *Phédon* qu'il expose dans les termes que nous venons de citer (§ 6-8).

2. Il fait alors appel à Plotin qui «a poussé plus avant les principes de la doctrine platonicienne» [82], et lui emprunte les arguments suivants:

a) La mort volontaire est en quelque sorte l'effet d'une passion: donc elle enchaîne plus étroitement l'âme au corps (§ 9) et de fait (*re vera*) les âmes des suicidés errent autour du corps, tandis que celles des sages remontent au ciel (§ 10).

b) Seule est naturelle la mort par laquelle le corps quitte l'âme et non l'âme le corps: cette mort naturelle survient quand les *numeri fatales* sont achevés (§ 11-13).

c) Dans la mort naturelle, l'âme de celui qui a mené une vie pure n'emporte rien de corporel avec elle; au contraire l'âme du suicidé est toujours souillée, puisque la mort volontaire est l'effet d'une passion (§ 14).

d) Il ne faut pas précipiter la mort, car l'âme peut toujours se perfectionner tant que l'homme est en vie (§ 15).

---

[82] *In Somn.* 1, 13, 9: . . . *haec platonicae sectae semina altius exsequitur.* Remarquons au passage cette conception curieuse mais courante du Platonisme: Plotin est plus «platonicien» que Platon lui-même! Le Platonisme devient une sorte de théologie inépuisable qui dépasse son fondateur et lui échappe.

3. «Et cela n'a pas été dit sans raison: en effet, dans de profondes discussions *Sur le retour de l'âme*, on trouve ceci. . .» Suivent deux arguments complémentaires:

a) Les âmes de ceux qui meurent souillés par leurs fautes sont comme des êtres jetés à terre et privés de la possibilité de se relever (§ 16).

b) Il faut donc utiliser le temps qui reste à nous perfectionner, car même si nous avions atteint la perfection, l'espoir d'une vie meilleure, qui est une passion, nous ferait déchoir de cette perfection (§ 17).

Macrobe revient alors, à la lumière des arguments de Platon et de Plotin, sur les conseils de Paul-Emile à son fils, et constate qu'ils ne présentent maintenant plus rien d'obscur (§ 18-20).

Le Phédon et la double mort

Le P. Henry s'est efforcé, avec beaucoup d'ingéniosité, de montrer que toutes les idées énoncées par Macrobe dans sa première partie (§ 6-8) sont déjà «amorcées» dans le *Phédon*, et qu'il n'est pas besoin de recourir comme le faisait F. Cumont à une source porphyrienne pour rendre compte du développement de Macrobe [83]. Sans doute *l'idée* de la double mort, physique et spirituelle, *peut* se tirer aisément du texte de Platon, mais il est tout de même troublant que sa *formulation* soit analogue à celle qu'on en trouve dans les *Sententiae* de Porphyre [84]. Le terme même de *mort physique* ou naturelle est absent chez Platon de même que chez Plotin, alors qu'il apparaît dans les trois parties du développement de Macrobe; or l'expression est typiquement porphyrienne [85]. Enfin le désordre dans lequel apparaissent les citations platoniciennes tend aussi à prouver que Macrobe a connu le *Phédon* par l'intermédiaire d'un ouvrage de Porphyre, soit le *Commentaire au Phédon*, soit tout simplement le *De regressu animae* qui le citait longuement, comme l'a prouvé P. Courcelle [86]. Cela ne détruit pas l'analyse si fine du P. Henry: Macrobe a pu avoir en mains le texte même du *Phédon*. Mais — et là nous rejoignons P. Courcelle — ces extraits du *Phédon* étaient enchâssés dans un commentaire de Porphyre où Macrobe les a trouvés.

---

[83] F. Cumont, *art. cit.* p. 115-116 et P. Henry, *op. cit.* p. 170-173; aux citations du *Phédon* mentionnées par ce dernier, (64 c, 67, 67 e et 62 b) il faut ajouter 61 d et 67 e (= *In Somn.* 1, 13, 5) relevées par P. Courcelle (*L.G.* p. 27, n. 59).

[84] Cf. P. Henry, *op. cit.* p. 172, n. 3 et p. 173; P. Courcelle dans *L.G.* p. 27 donne raison à Cumont: la citation des *Sententiae* n'est pas la source de Macrobe, mais elle apporte la preuve que Porphyre avait clairement formulé la distinction entre les deux morts.

[85] *Sent.* 8: φύσις λύει σῶμα ἐκ ψυχῆς; les mots *natura, naturalis*, se retrouvent sept fois ici sous la plume de Macrobe; cf. P. Courcelle, *L.G.* p. 28, n. 1.

Le traité 1, 9 de Plotin Sur le suicide

Ce court traité (une petite page de l'édition Bréhier) a été composé par Plotin avant l'arrivée de Porphyre dans l'Ecole. Il contient un reste de Stoïcisme, le sage étant autorisé à mettre fin à ses jours s'il est atteint de maladie incurable ou menacé de folie [87]. Le P. Henry soutient qu'à l'exception de ce dernier point, passé sous silence par Macrobe, tous les arguments du traité de Plotin se retrouvent, plus ou moins remaniés, dans *In Somn.* 1, 13, 9-15 [88]: ainsi les incises du type *inquit, ait, addit, adicit,* qui scandent la démonstration que Macrobe dit emprunter à Plotin, introduiraient les arguments de celui-ci [89]. En revanche, l'argument, très certainement emprunté à Porphyre [90], que les âmes des suicidés restent comme enchaînées autour du cadavre (§ 10) est introduit comme une addition étrangère à la pensée de Plotin par l'expression *et re vera*. Enfin, si Macrobe omet le seul point du traité 1, 9 qu'il n'admet pas (la« licéité» exceptionnelle du suicide), «c'est de bonne guerre».

---

[86] D'après Claudien Mamert (*L.G.* p. 227 sq.); les passages de Servius que cite P. Courcelle (*ibid.* n. 4) prouvent que Servius aussi utilise Porphyre, mais la ressemblance avec Macrobe ne va pas plus loin.

[87] Sur l'histoire de ce traité, cf. P. Henry, *op. cit.* p. 163-169 et p. 179, n. 1; nous admettons avec P. Courcelle (*L.G.* p. 26) que le P. Henry a ruiné définitivement: 1) l'hypothèse de Heinemann (*Plotin*, Leipzig 1921, p. 40-45) selon laquelle notre traité 1, 9 ne serait que l'abrégé d'un traité original plus complet utilisé à la fois par Macrobe et par David l'Arménien (*Proleg. Philos.* 6), 2) la thèse de Cumont qui, s'appuyant sur un texte d'Eunape de Sardes (*Vitae philosophorum ac sophistarum*, éd. Boissonade, p. 6) supposait un commentaire porphyrien à ce traité, utilisé par Macrobe (le traité visé par Eunape est en réalité le traité 1, 4, Περὶ εὐδαιμονίας). Il n'y a qu'un traité sur le suicide, celui d'*Enn.* 1, 9.

[88] P. Henry, *op. cit.* p. 173-181 (parallèle textuel p. 173-175); P. Courcelle, *L.G.* p. 28; l'analyse du P. Henry est d'ailleurs confirmée par celle de K. Mras, *art. cit.* p. 257-258.

[89] P. Henry, *ibid.* p. 176.

[90] Porphyre, *De Abstin.* 2, 47, ed. Nauck p. 113, 19-22; les ressemblances textuelles ne sont pas suffisantes pour conclure à une utilisation du *De abstinentia*; mais l'idée est la même, et Porphyre a pu l'exprimer dans plusieurs ouvrages.

Cette démonstration pèche peut-être par excès d'ingéniosité. Des quatre arguments relevés plus haut (a, b, c, d,), seul le dernier se trouve textuellement chez Plotin (*Enn.* 1, 9, 8); les points a) et c) se retrouvent chez Porphyre: en particulier la distinction entre mort naturelle et mort volontaire, introduite par *addit* (§ 11) est typique de la problématique développée dans les *Sententiae*. On peut donc hésiter sur la réalité d'une lecture directe de Plotin par Macrobe: n'est-ce pas Porphyre qui a servi ici d'intermédiaire?

Le De regressu animae de Porphyre

Macrobe ne nomme pas l'auteur des «*profondes discussions sur le retour de l'âme*»; mais il est facile de reconnaître ici le *De regressu animae* de Porphyre, abondamment cité par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, et dont l'intitulé grec exact était probablement Περὶ ψυχῆς ἐπανόδου[91]. Macrobe lui emprunte deux arguments supplémentaires: les âmes de ceux qui meurent souillés par le péché ne peuvent se relever de l'abattement où elles se trouvent (§ 16), et: il faut utiliser le temps accordé par Dieu pour nous perfectionner (§ 17). On y ajoutera l'argument inséré dans la démonstration de Plotin: les âmes des suicidés errent autour du cadavre. Pour le reste, il se réfère à Plotin, non qu'il veuille dissimuler sa source immédiate (puisqu'il la cite en clair), mais parce que Plotin est une autorité supérieure à Porphyre et que ce dernier citait certainement son maître dans le développement qu'utilise

---

[91] Sur ce traité, cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre*... p. 158-162, et la reconstitution p. 27*-44*; Augustin le connaissait probablement à travers la traduction de Marius Victorinus (cf. P. Courcelle, *L.G.* p. 167, et P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* 1, p. 476); le fait que Macrobe emploie *reditus* au lieu de *regressus* montre qu'il procède à une traduction directe du mot grec (les deux termes sont aussi fréquents l'un que l'autre au IV^{e} siècle); Macrobe a une préférence pour *reditus, reditio*: cf. *In Somn.* 1, 9, 10, ... *his* (*animis*) *est illo reditio*...; F. Cumont (*art. cit.* p. 114 sq.) et P. Henry (*op. cit.* p. 181) sont d'accord pour reconnaître ici le traité de Porphyre; et P. Courcelle apporte un argument décisif en rapprochant *In Somn.* 1, 13, 15 et Augustin, *Civ. Dei*, 10, 29, 1 (*L.G.* p. 26).

Macrobe. Le *De regressu* contenait-il «à la suite des extraits du *Phédon*, des extraits du traité de Plotin sur le suicide», comme le pense P. Courcelle [92]? Le traité est assez bref pour que Porphyre l'ait cité en entier; d'autre part, si Macrobe a eu en mains les deux premières Ennéades comme nous le croyons [93], il ne lui a pas été difficile de se reporter au dernier traité du premier livre. Le cas de Platon est différent: Macrobe ne connait ses dialogues que de manière indirecte; le *Phédon* serait alors *le seul* qu'il aurait lu dans le texte; il est donc plus vraisemblable qu'il le cite d'après le *De regressu*.

En définitive, on peut conclure ceci: Macrobe a connu le traité *Sur le suicide* de Plotin grâce à Porphyre; il a pu le consulter directement, mais son analyse est plus certainement empruntée au *De regressu* qu'au texte de Plotin «dont l'obscure concision l'eût rebuté» [94]. Enfin sa doctrine est plus rigoureuse que celle du traité puisqu'il n'évoque pas sa tolérance exceptionnelle du suicide, alors qu'il cite ses autres arguments. On peut légitimement conclure *a silentio* qu'il se rallie à l'avis de Porphyre et qu'il condamne absolument le suicide, en toutes circonstances.

La philosophie et la religion devant le suicide

La position de Macrobe n'a cependant rien d'original; elle s'inscrit dans une longue série de condamnations portées contre le suicide par la plupart des philosophes. Sans doute les Cyniques d'abord, puis les Stoïciens, proclamèrent que le sage avait le droit et même le devoir d'abandonner une vie qu'il n'aurait pu conserver sans renier son idéal. Le suicide, loin d'être une lâcheté, devient l'acte suprême de courage grâce auquel on échappe à la folie, à l'ignominie ou à la servitude; par un curieux paradoxe, Caton se fait lire les pages du *Phédon* sur l'immortalité de l'âme avant de se donner la mort dans Utique [95]. Les exemples illustres de suicides stoïciens dont est remplie l'histoire du Haut-Empire ne doivent cependant pas nous abuser. La reconnaissance du droit au suicide est un des «paradoxes» stoïciens.

---

[92] *L.G.* p. 28.

[93] Cf. *supra* p. 570-573.

[94] F. Cumont, *art. cit.*

[95] Les Cyniques admettent sans réserve le suicide (Diogène Laërce 4, 3; 6, 18, 24, 77, 86, 95); les Stoïciens y voient surtout un ultime recours: dans les autres circonstances, l'homme doit attendre l'ordre de Dieu (Epictète, *Diss.* 1, 9, 16-17).

F. Cumont a bien montré comment les préjugés populaires et les scrupules religieux furent renforcés par les arguments des philosophes dans une constante horreur pour ceux qui attentent à leur propre vie [96]. L'âme du suicidé, mal détachée du corps et errant autour du cadavre, est un argument contre le suicide que Porphyre emprunte aux plus vieilles superstitions. Pythagoriciens, Orphiques, et Platon, dans le *Phédon*, condamnaient le suicide en vertu du principe que l'homme n'est pas maître de fixer le terme de son destin: explication rationnelle de la terreur populaire pour les «biothanates» [97]. Mais, lorsqu'il ordonne d'enterrer le suicidé à l'écart et qu'il frappe d'anonymat sa tombe, le Platon des *Lois* manifeste clairement que son horreur du suicide relève du préjugé populaire tout autant que du choix philosophique [98]. La renaissance du Pythagorisme et du Platonisme aux premiers siècles de notre ère devait mettre fin, en ce domaine, aux écarts des Stoïciens [99]. Il semble bien que Plotin lui-même ait fini par renoncer à ce reste de libéralisme hérité des Stoïciens qui s'exprime dans le traité 1, 9, puisqu'il détourna formellement Porphyre du suicide [100]. Macrobe, en présence des condamnations absolues de Platon, de Cicéron, de Porphyre, a pensé qu'il pouvait interpréter la position de Plotin, à peine plus nuancée, dans un sens rigoureux et, à son tour, il a refusé à l'homme la permission de se donner la mort.

Chrétiens et païens

Les chrétiens, de leur côté, proscrivaient encore plus catégoriquement le suicide qui, à leurs yeux, n'est qu'un meurtre: en se tuant, dit saint Augustin, Judas s'est rendu coupable, en plus de la mort du Christ, de la sienne propre; car tuer un homme, même criminel, est toujours un meurtre [101]. La vie étant un don de Dieu, il est interdit à l'homme d'y porter atteinte chez un autre ou chez lui-même. Il est intéressant de comparer l'attitude du païen Macrobe: les arguments qu'il invoque peuvent se ramener à deux types. Les premiers sont de type moral: ils sont traditionnels, et Macrobe les trouve exprimés chez Platon et chez Cicéron (la durée de la vie ayant été impartie à l'homme par la Divinité, c'est elle seule qui peut y mettre fin; ou bien, ce qui revient au même, l'homme ne peut s'enfuir de sa «prison» sans l'accord du geôlier) [102]. Les seconds sont de type physique (celui qui attente à sa vie ne commet pas tant un acte répréhensible en soi, qu'il ne provoque une souillure; celle-ci enchaîne encore d'avantage l'âme au corps au lieu de la libérer). Or ce sont précisément ces arguments que Macrobe emprunte à Plotin et à Porphyre (l'âme du suicidé errant autour du cadavre, incapable de se relever, renonçant à se purifier davantage. . .) On reconnaît là une tentation constante du Néo-Platonisme, habituelle à Macrobe, qui est de traiter en termes «physiques» un problème moral; le corps, la matière, est source du mal, tout découle ensuite de ces prémisses; est souhaitable ce qui détache du corps, est condamnable ce qui enchaîne au corps [103], à plus forte raison ce qui asservit l'âme au corps dans le fallacieux espoir de la libérer. Si donc Macrobe fait appel à Plotin et à Porphyre, ce n'est pas pour renforcer l'argumentation traditionnelle, celle de

---

[96] *Lux Perpetua*, p. 334 sq.

[97] *Ibid.*

[98] *Leg.* 9, 873 d; cf. E. Rohde, *Psyché*... p. 363, n. 3; un peu plus loin, Platon admet cependant le suicide pour échapper à la honte d'une maladie incurable.

[99] *Lux Perpetua*, p. 337: «Sur ce point comme à d'autres égards les Néo-Pythagoriciens et après eux les Néo-Platoniciens ramènent les esprits aux vieilles croyances religieuses.»

[100] *Vit. Plotini*, 11.

---

[101] *Civ. Dei* 1, 17: . . . *Judas enim cum se occidit, sceleratum hominem occidit, at tamen non solum Christi, verum etiam suae mortis reus finivit hanc vitam, quia licet propter suum scelus alio suo scelere occisus est. . .* Sur la doctrine de saint Augustin relative au suicide, cf. B. Roland-Gosselin, *La morale de Saint Augustin*, Paris 1925, p. 150-155.

[102] Le motif n'est pas exactement le même que celui évoqué par saint Augustin: le chrétien insiste sur le caractère intangible de la vie à laquelle on attente toujours par un meurtre; Platon et Cicéron mettent en relief sa durée et le rôle que Dieu attribue à l'homme. Mais dans les deux cas il s'agit bien d'une condamnation morale: on ne peut prendre à Dieu ce qui lui appartient.

[103] Nous rejoignons la formule célèbre du *De regressu animae* citée par Augustin (*Civ. Dei*, 12, 27): *corpus omne fugiendum*; du premier argument qu'il emprunte à Porphyre, Macrobe retient que nous devons mettre à profit pour nous purifier le temps que Dieu nous a concédé (*concessum*) et non pas que ce temps appartient à Dieu puisque c'est lui qui nous l'a accordé (argument moral du *Phédon*).

Platon et de Cicéron, mais pour introduire des raisons bien différentes qui correspondent mieux à ses sentiments plus profonds [104].

La légère discordance que nous signalions plus haut entre la doctrine chrétienne du suicide et celle de Platon s'aggrave alors considérablement. Même lorsqu'il est d'accord avec ses adversaires chrétiens pour condamner le suicide, Macrobe le fait pour des motifs foncièrement différents.

---

[104] On pourrait dire à la limite que le suicide est une pratique théurgique de libération de l'âme qui manque son but.

CHAPITRE XIII

LE RETOUR DE L'ÂME AU CIEL

Nous avons noté, tout au long des pages précédentes, l'insistance avec laquelle Macrobe soulignait la symétrie des deux «vies» de l'âme, avant la naissance ici-bas et après la mort terrestre. Aussi tout ce qui est dit à propos de la descente de l'âme (origine, traversée des sphères, alourdissement progressif par la matière) peut s'appliquer, *mutatis mutandis*, à son retour au ciel [1]. De fait, Macrobe ne consacre pas de développement spécial à la remontée de l'âme. Voici comment il formule cette évidence, que la montée et la descente de l'âme ne sont que les deux aspects d'un processus unique: «On croit, en effet, qu'elles sont reçues dans la dernière sphère, celle qui est appelée *aplane*, et cela n'est pas sans raison, s'il est vrai qu'elles sont parties de là. Aux âmes, en effet, qui n'ont pas encore été prises au piège par le désir du corps, le région sidérale du monde offre une demeure, et c'est de là qu'elles glissent dans les corps; aussi est-ce là que retournent celles qui le méritent. C'est pourquoi il a tout à fait raison de dire, puisque l'entretien se déroule dans la Voie Lactée incluse dans la sphère *aplane*: parties d'ici, elles reviennent ici» [2].

Pourtant, même pour Macrobe le problème dépasse la simple justification de la formule employée par Scipion, «parties *d'ici*» (au lieu de «parties *de là*»). En effet, nous l'avons vu passer avec désinvolture de l'immortalité astrale des seuls hommes d'état (celle dont parle Cicéron) à l'immortalité de *toutes* les âmes; mais s'il est vrai que les âmes retournent au ciel quand «elles le méritent», on doit se demander quelles conditions leur permettent d'accéder à leur lieu d'origine: ainsi est posé le problème de la purification par les vertus et de la hiérarchie des vertus au regard de cette purification. Par ailleurs, si seules les âmes méritantes retournent au ciel, que deviennent les autres? Ici est soulevé le problème épineux des réincarnations successives de l'âme. Enfin, *last but not least*, les âmes revenues à leur béatitude première y resteront-elles toujours, ou bien seront-elles soumises à de nouvelles réincarnations, dans la suite infinie des retours cycliques? Cela nous amènera à considérer les implications eschatologiques de la Grande Année, dont nous avons précédemment étudié les modalités astronomiques. Telles seront les trois premières parties du présent chapitre; dans une quatrième, nous analyserons la démonstration de l'immortalité de l'âme à laquelle Macrobe consacre la fin du livre II.

---

[1] Cf. *supra* p. 529.

[2] *In Somn.* 1, 9, 10: *Hae autem animae in ultimam sphaeram recipi creduntur quae* ἀπλανής *vocatur, nec frustra hoc usurpatum est, si quidem inde profectae sunt. Animis enim necdum desiderio corporis inretitis siderea pars mundi praestat habitaculum, et inde labuntur in corpora: ideo his illo est reditio, qui merentur. Rectissime ergo dictum est, cum in* γαλαξίᾳ, *quem* ἀπλανής *continet, sermo iste procedat*: «hinc profecti huc revertuntur».

I. LA PURIFICATION DE L'ÂME PAR L'EXERCICE DES VERTUS

Dans la *République* de Cicéron, le premier Africain, pour réconforter son petit-fils à qui il vient de prédire une mort par assassinat, lui déclare qu'une place est réservée au ciel à «ceux qui ont sauvegardé, secouru et accru leur patrie»: là, «ils jouiront d'une béatitude éternelle»[3]. P. Boyancé a montré comment, de Platon à Cicéron, cette idée d'une béatitude éternelle accordée en récompense aux hommes d'état, s'est enrichie d'apports successifs[4]; il n'est pas douteux cependant que Cicéron songe ici aux seuls hommes d'état, et que ce sont les vertus *politiques* qui leur valent l'immortalité. Cette limitation gêne doublement Macrobe: d'abord, parce qu'il prend en considération, comme nous l'avons vu, l'immortalité de *toutes* les âmes, ensuite parce que les Platoniciens mettent les vertus *contemplatives* au-dessus des vertus *politiques*. Il entreprend donc de régler d'abord cette question: «Mais de la béatitude qui est due à ceux qui ont conservé leur patrie, il faut dire quelques mots; nous pourrons ensuite expliquer tout le passage que nous avons décidé de commenter ici» [5].

---

[3] *Somn. Scip.* 3, 13: . . . *Omnibus qui patriam conservaverint, adjuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum ubi beati aevo sempiterno fruantur. Nihil est enim illi principi deo qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum jure sociati, quae civitates appellantur.*

[4] *Etudes sur le Songe*. . . p. 138-147; le Stoïcisme, le Néo-Pythagorisme et l'apothéose hellénistique ont contribué à élargir un thème dont l'origine est indiscutablement platonicienne; «Nous sommes ainsi amenés à élargir quelque peu les conclusions de M. Harder (*Ueber Ciceros Somnium Scipionis*, dans *Schriften der Königsb. gel. Gesellsch.*, Geisteswiss. Kl. 6, 3, 1929, p. 117 sq.) qui ne cherche que dans les textes platoniciens l'origine de cette immortalité promise aux hommes d'Etat. Après Platon, cette idée a continué à vivre, s'est développée, enrichie, et quand elle parvient à Cicéron, elle porte en elle les traces de cette histoire» (p. 146).

Son argumentation est curieusement construite: il part de l'idée que seules les vertus donnent la béatitude; «aussi, ceux qui estiment qu'il n'y a de vertus sinon chez ceux qui pratiquent la sagesse, déclarent que seuls les philosophes sont heureux» [6]; eux seuls, en effet, peuvent contempler les réalités supérieures avec le regard de l'intelligence [7]; à prendre à la lettre une définition aussi rigoureuse, on concluera que les gouvernants ne peuvent pas être heureux [8]. Heureusement, le *Traité des vertus* de Plotin permet de lever la difficulté, en distinguant quatre genres de vertus, dont le premier (le plus bas) est constitué par les vertus politiques. «Si donc la fonction et l'action des vertus est de rendre heureux, — or il est établi que les vertus politiques sont aussi des vertus — les vertus politiques aussi rendent heureux, et Cicéron a bien raison de dire en parlant des chefs d'état: «où ils jouiront d'une béatitude éternelle» [9]. Le caractère spécieux de ce raisonnement saute aux yeux: Macrobe feint de trouver dans la classification de Plotin un argument *a fortiori* en faveur de sa thèse; si les vertus rendent heureux, à plus forte raison les vertus politiques qui sont des vertus... Mais Plotin dit tout autre chose: pour lui, comme nous le verrons, les vertus politiques sont les dernières des vertus et ne servent qu'à préparer l'âme à l'exercice des autres. Il n'est même pas dit chez lui qu'elles permettent, à elles seules, d'accéder à la béatitude. Et quand bien même cela serait, l'intention de Plotin n'est évidemment pas, en distinguant quatre ordres de vertus, de permettre aux hommes d'état d'accéder à l'immortalité...

---

[5] *In Somn.* 1, 8, 2: *Sed de beatitate quae debeturco nservatoribus patriae pauca dicenda sunt. Ut postea locum omnem, quem hic tractandum recepimus, resolvamus.*

[6] *In Somn.* 1, 8, 3: *Unde qui aestimant nullis nisi philosophantibus inesse virtutes, nullos praeter philosophos beatos esse pronuntiant.*

[7] *Ibid.*: *Agnitionem enim rerum divinarum sapientiam proprie vocantes eos tantum modo dicunt esse sapientes, qui superna et acie mentis requirunt et quaerendi sagaci diligentia comprehendunt et, quantum vivendi perspicuitas praestat, imitantur: et in hoc sola esse aiunt exercitia virtutum, quarum sic officia dispensant.*

[8] *In Somn.* 1, 8, 4: *Atque ita fit ut secundum hoc tam rigidae definitionis abruptum rerum publicarum rectores beati esse non possint.*

[9] *In Somn.* 1, 8, 12: *Si ergo est officium et effectus virtutum, beare, constat autem et politicas esse virtutes: igitur et politicis efficiuntur beati. Jure ergo Tullius de rerum publicarum rectoribus dixit*: «ubi beati aevo sempiterno fruantur». Macrobe habituellement si soucieux de rigueur dans ses démonstrations omet ici un des termes du syllogisme: (s'il est vrai que. . .), *toutes les vertus rendent heureux* (or les vertus politiques. . .); nous constaterons plus loin que Macrobe fausse consciemment la pensée de Porphyre et de Plotin (cf. *infra* n. 25).

Mais Macrobe n'est pas dupe de son propre artifice: l'essentiel du chapitre (du § 5 au § 11) est consacré à l'exposé complet de la théorie plotinienne des vertus, exposé qui serait parfaitement superflu s'il suffisait de montrer que Cicéron a eu raison de croire au bonheur éternel des hommes d'état. Ce que Macrobe veut, c'est introduire dans son *Commentaire* l'exposé d'une doctrine originale des maîtres du Néo-Platonisme. Par un heureux hasard il se trouve que nous avons conservé les deux sources de Macrobe: le traité (1, 2) *Des vertus* de Plotin, et le commentaire systématique qu'en donne Porphyre dans les *Sententiae* (c. 32). Aussi ce chapitre est-il particulièrement précieux pour qui veut étudier la manière dont Macrobe utilise ses sources. M. Schedler, P. Henry et K. Mras l'ont analysé avec soin et leurs conclusions se rejoignent à quelques nuances près [10]. Nous allons tenter de faire le point sur les rapports entre les textes de Plotin et de Porphyre et celui de Macrobe; mais nous essaierons aussi de dégager l'*éthique* de notre auteur, puisque pour lui la *philosophia moralis* est une des trois branches de la philosophie [11].

---

[10] M. Schedler, *op. cit.* p. 87-93; P. Henry, *op. cit.* p. 155-162; K. Mras, *art. cit.* p. 251-253: ce dernier s'en tient à l'analyse de Schedler, sauf sur un point, il rejette l'hypothèse d'un intermédiaire latin entre Porphyre et Macrobe; cf. aussi O. Schissel von Fleschenberg, *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Athènes 1928, et *C.R.* de W. Theiler, dans *Gnomon*, t. 5, 1929, p. 307-317.

[11] In Somn. 2, 17, 15: *Sed jam finem somnio cohibita disputatione faciamus hoc adjecto quod conclusionem decebit, quia cum sint totius philosophiae tres partes, moralis, naturalis et rationalis, et sit moralis quae docet morum elimatam perfectionem...*

Les exposés de Plotin (*En.* I, 2) *et de Porphyre* (*Sent.* 32)

Le deuxième traité de la première *Ennéade* est d'une construction assez subtile et peu systématique. Plotin part d'une réflexion qu'il emprunte au *Théétète*: «Puisque nécessairement les maux existent ici-bas et circulent dans cette région du monde, et puisque l'âme veut fuir les maux, il faut nous enfuir d'ici. En quoi consiste cette fuite? à devenir semblable à Dieu, dit-il (Platon), et nous y arrivons si nous atteignons la justice, la piété accompagnée de la prudence et, en général, la vertu»[12]. Cette réflexion se combine avec une autre réflexion sur une phrase du *Phédon* 63 b: «Les vertus sont des purifications».

E. Bréhier a bien montré l'originalité de la démarche de Plotin[13]. Alors que pour la morale classique, «aristotélisme propagé et filtré par les philosophes de la nouvelle Académie», la vertu est un «état acquis et une harmonie de l'âme qu'elle présuppose composée», la vertu-purification est au contraire la pureté d'un être qui n'a rapport qu'à sa propre essence libérée des souillures extérieures; c'est une libération, un retour à l'essence première. Toutefois, cette purification n'est pas seulement une sorte d'opération résiduelle, car il faudrait alors supposer que le bien fût venu à l'intérieur du mal; elle se réalise par «transfert en un lieu pur» (du sensible vers l'intelligible) d'un être ambigu (l'âme) capable de se tourner également vers le mal et vers le bien.

Dès lors les trois phases de ce processus s'imposent d'elles-mêmes: une *conversion* détourne l'âme du mal, une *purification* la tourne vers le bien, une *union intime* permet la vision directe des vertus de Dieu. Celles-ci sont, à la limite, les vertus-*paradigmes*. Ainsi le thème de la purification est relié à celui de la ressemblance avec Dieu[14]. Cette morale «ouverte», comme le remarque justement

---

[12] *Enn.* I, 2 (19), I (trad. Bréhier); citations du *Théétète* 176 a: 'Επειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φεύγειν τὰ κακά, φευκτέον ἐντεῦθεν. Τίς οὖν ἡ ψυχή; θεῷ, φησιν, ὁμοιωθῆναι. Τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὅσιοι μετὰ φρονήσεως γενοίμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ.

[13] Αρεταὶ καθάρσεις, dans *REA* t. 42, 1940, p. 53-58, repris dans *Etudes de Philosophie antique*, I, Paris 1955, p. 237-243; nous résumons ici l'analyse de Bréhier. Cf. aussi J. Trouillard, *La Purification plotinienne*, Paris 1955, p. 166-203.

[14] Sur l'importance du thème de l'ὁμοίωσις θέῳ, cf. J. H. Waszink, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, dans *Entretiens sur l'Antiquité*

Bréhier, est à l'intersection d'une théorie intellectualiste de la connaissance et d'une pratique religieuse et mystique, de type orphique, où la suppression de la souillure concerne la destinée de l'âme après la mort [15].

On retrouve dans les *Sententiae* (c. 32) de Porphyre l'essentiel de cette doctrine, mais systématisé: les trois degrés du processus ajoutés au degré de la vertu divine donnent alors les quatre niveaux successifs où l'on retrouve à chaque fois les quatre vertus classiques, prudence, tempérance, courage et justice; ainsi les vertus réalisent un carré parfait: 4 genres/4 vertus! La distinction de quatre vertus dites plus tard «cardinales» [16] remonte au moins à Platon; elle est fondée, comme l'a montré Jaeger, sur la doctrine morale des cités archaïques, mais l'origine politique de cette distribution a très vite été perdue de vue [17]. Deux textes de Cicéron attestent qu'elle était en tout cas classique dans les écoles de rhétorique [18]. Il était donc tentant de relier ces quatre vertus et les quatre niveaux de l'activité de l'âme où elles s'exercent, mais contrairement à ce qu'affirme Macrobe, ce n'est pas Plotin, mais Porphyre, qui est l'auteur de la systématisation [19].

Comme Plotin, mais dans un ordre rigoureux, il étudie l'activité des quatre vertus genre par genre: d'abord les vertus de l'homme

---

classique, t. 3, *Recherches sur la tradition platonicienne*, Genève 1955, p. 139-182, spécialement les pp. 169 sq.; et H. Merki, Ὁμοίωσις θέῳ. *Von der platonischen Angleichung an Gott bis zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (*Paradosis* 7), Fribourg (Suisse) 1952. Les Pères de l'Eglise orientale ont fait un abondant usage de ce thème platonicien, avec, cependant, deux réserves importantes: 1) cette ressemblance ne peut aller, comme chez Plotin, jusqu'à l'identification: «d'homme tu es devenu Dieu»; 2) c'est par le péché que nous avons perdu la ressemblance avec Dieu (et non par l'entrée dans la matière). La vision de Macrobe est au contraire résolument platonicienne.

[15] *Art. cit.* p. 258.

[16] Macrobe n'emploie pas ce mot qui apparaît pour la première fois sous la plume d'Ambroise (*De Sacr.* 3, 2, 8-10).

[17] W. Jaeger, *Paideia*, trad. franç. t. 1, p. 141 sq. et la n. 27 p. 511; l'auteur pense que le canon des quatre vertus est antérieur à Platon (*Rep.* 4, 427 c sq.) et que le vers d'Eschyle (*Les Sept contre Thèbes* 610) où il apparaît est authentique.

[18] *Ad Her.* 3, 2, 3 et *De Inv.* 2, 53, 159.

[19] *In Somn.* 1, 8, 5: *Quattuor sunt inquit* (*sc.* Plotinus) *quaternarum genera virtutum.* L'expression est de Macrobe; Porphyre dit simplement (32, 6): τέτταρα τοίνυν ἀρετῶν γένη πέφηνεν. . .

politique [20], puis celles de l’âme qui, abandonnant les choses d’ici-bas, se tourne vers la contemplation: elles sont proprement «purifications» [21]; viennent ensuite celles de l’âme qui se meut tout entière dans la pure intelligence [22]; enfin les vertus «paradigmatiques», celles de Dieu [23]. A la suite de Plotin, Porphyre ajoute que celui qui possède les plus hautes possède aussi les inférieures, mais que la réciproque n’est pas vraie [24]. Cette remarque est absente chez Macrobe, et pour cause: elle ruinerait l’argumentation spécieuse qui lui permet de concilier la doctrine de Plotin et celle du *Songe* [25]. Enfin Porphyre énumère les buts (σκοποί) propres à chaque genre de vertus [26].

Voyons maintenant comment Macrobe utilise ses modèles.

L’ordre des vertus

L’ordre dans lequel sont énumérées les quatre vertus varie chez Plotin et chez Porphyre à chacun des quatre niveaux. Au premier degré (vertus politiques), Plotin, suivi par Porphyre, et par Macrobe, adopte l'ordre suivant: prudence, force, tempérance et justice [27]. Au deuxième degré (vertus «cathartiques»), Plotin, toujours suivi par Porphyre et par Macrobe, intervertit deux vertus, ce qui donne: prudence, tempérance, force, justice. Aux troisième et quatrième degrés, il change encore d'ordre (suivi chaque fois par Porphyre) alors que Macrobe s'en tient désormais à l'ordre du second degré (prudence, tempérance, force, justice). On voit que l'auteur du *Commentaire* suit bien son modèle, mais qu'il fait preuve de plus de rigueur dès que celui-ci manque de constance [28].

---

[20] *Sent.* 32, 2, Momm. p. 17, 17: αἱ μὲν τοῦ πολιτικοῦ ἐν μετριοπαθείᾳ κείμεναι; à la fin (32, 7, Momm. p. 22, 10-11) Porphyre les nomme πρακτικαί; en cela il est d’accord avec Plotin (*Enn.* 6, 3, 16) pour identifier vertus politiques et vertus pratiques; c’est ce que fait Macrobe lorsqu’il appelle *negotiosae* les vertus pratiques et *otiosae* les autres (*In Somn.* 1, 8, 12); cf. J. Pépin, *Théologie cosmique*, p. 381, n. 4.

[21] *Sent.* 32, 3, Momm. p. 18, 5-7: αἱ δὲ τοῦ πρὸς θεωρίαν προκόπτοντος θεωρητικοῦ ἐν ἀποστάσει κεῖνται τῶν ἐντεῦθεν· διὸ καὶ καθάρσεις αὗται λέγονται...

[22] *Sent.* 32, 4, Momm. p. 20, 12-13: ἄλλο οὖν γένος τρίτον ἀρετῶν μετὰ τὰς καθαρτικὰς καὶ πολιτικὰς, νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης.

[23] *Sent.* 32, 5, Momm. p. 21, 1: Τέταρτον δὲ εἶδος ἀρετῶν, τὸ τῶν παραδειγματικῶν; à ce niveau, les vertus sont celles du νοῦς et non plus de la ψυχή se tournant vers le νοῦς (*Sent.* 32, 6, Momm. p. 21, 9-16); Jamblique ajoutera une cinquième classe de vertus, grâce auxquelles l’âme dépassera le νοῦς pour atteindre l’Un: ce sont les vertus «hiératiques» (cf. F. Cumont, *Lux Perpetua* p. 377); Olympiodore fournira à son tour une échelle de sept genres (*In Plat. Phaed.* 68 c, Norvin p. 45, 14 sq.): cf. J. Pépin, *Théologie cosmique*, p. 383. Même s’il avait pu connaître ces systèmes aberrants Macrobe se serait tenu à la classification porphyrienne pour sa belle ordonnance arithmétique: *quattuor sunt quaternarum genera virtutum*. . .

[24] Plotin, *Enn.* 1, 2, 7: . . . καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους καὶ τὰς ἐλάττους ἐξ ἀνάγκης δυνάμει, ὁ δὲ τὰς ἐλαττους οὐκ ἀναγκαίως ἔχει ἐκείνας; et Porphyre, *Sent.* 32, 6, Momm. p. 21, 16-17: καὶ ὁ μεν ἔχων τὰς μείζους ἐξ ἀνάγκης ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους, οὐ μὲν τοὔμπαλιν.

[25] Cf. *supra* p. 597-598.

[26] *Sent.* 32, 7, Momm. p. 22, 3-10: ῎Αλλοι γὰρ οἱ σκοποί, ὥσπερ εἴρηται, καὶ κατὰ γένος διαφέροντες; développement sans correspondance chez Plotin.

En principe, l'ordonnance des quatre genres est commandée par l'ascension de l'âme vers le νοῦς. Macrobe suit Porphyre et Plotin; mais comme l'argument de son commentaire l'a amené à parler d'abord des vertus philosophiques (ou purificatrices), lorsqu'il arrive à leur niveau (second degré) il se borne à renvoyer, pour le détail, à ce qu'il a dit plus haut [29]; toutefois, pour caractériser ce second genre, il reprend des idées déjà énoncées en variant seulement leur expression (ce qui est bien dans sa manière), si bien qu'on pourrait croire à l'existence de deux sources, si nous n'avions pas la source porphyrienne sous les yeux [30].

---

[27] C'est l'ordre adopté par Platon (*Rep.* 427 e) qu'on trouve chez Augustin (*Lib. arb.* 1, 13, 27; *Gen. contra Manich.* 2, 10, 13) à côté d'autres, il est vrai; l'ordre communément admis dans les écoles de rhétorique semble être: prudence, justice, force, tempérance; mais il existe tant d'«anomalies» qu'on peut difficilement parler d'un «ordre reçu» (cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville*. . . t. 2, p. 698-699).

[28] Cf. P. Henry, *op. cit.* p. 160: . . . «Macrobe au contraire s'écarte de Plotin (nous dirions plutôt de Porphyre) dès qu'il remarque son manque de constance. Macrobe est un latin; il entend écrire en latin et soigner l'ordonnance et la clarté de ses œuvres».

[29] *In Somn.* 1, 8, 8: *Harum quid singulae velint superius expressimus, cum de virtutibus philosophantium diceremus.* . . (*i.e. In Somn.* 1, 8, 4).

[30]

Sent. 32, 3, Momm. p. 18, 5-8	*In Somn.* 1, 8, 3:
Αἱ δὲ τοῦ πρὸς θεωρίαν προκόπτοντος θεωρητικοῦ ἐν ἀποστάσει κεῖνται τῶν ἐντεῦθεν. . . ἐν ἀποχῇ. . . τῶν μετὰ τοῦ σώματος πράξεων καὶ συμπαθειῶν τῶν πρὸς αὐτό. . .	. . . *sapientes, qui superna et acie mentis requirunt et quaerendi sagaci diligentia comprehendunt.* *In Somn.* 1, 8, 8: . . . *qui decrevit se a contagione corporis purgare et quadam humanorum fuga solis se inserere divinis.*

Les deux formules de Macrobe sont découpées dans la formule porphyrienne,

Les vertus politiques

Il suffit de jeter un coup d'œil sur les textes mis en parallèle par le P. Henry pour constater l'extraordinaire *amplificatio* à laquelle se livre Macrobe à partir du texte de Porphyre; il lui emprunte l'idée que l'homme est un «animal social» (absente chez Plotin) et brode sur ce thème un ample développement fait de lieux communs d'origine rhétorique [31]; il signe son adaptation en introduisant un vers de Virgile: «. . . et ceux qui par leurs mérites ont gagné de vivre dans la mémoire des autres» [32]. Ensuite, pour chaque vertu il renchérit sur les sèches définitions de son modèle. Le P. Henry admire la formule: «La justice consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient», habile transformation du grec, d'où naîtra le célèbre aphorisme *cuique suum*; mais il semble plutôt que Macrobe utilise ici, à peine remaniée, une formule juridique [33].

Tout ce développement est donc bien retouché et amplifié par Macrobe. Inutile de lui chercher une source particulière. Les banalités sur les quatre vertus politiques coulent de source chez un Romain cultivé [34]. En revanche, nous allons le voir, l'auteur du

---

puis développées par *amplificatio*. Nous avons vu déjà comment le même texte de Porphyre pouvait être utilisé deux fois, dans des traductions différentes (cf. *supra* p. 323 sq.).

[31] P. Henry, *op. cit.* p. 155-157; nous avons ici la preuve que Macrobe suit Porphyre et non Plotin (*Ibid.* p. 160-161); cf. encore la formule «*est politici prudentiae ad rationis normam quae cogitat quaeque agit*» traduite de Porphyre et sans équivalent chez Plotin (*In Somn.* 1, 8, 7). Le P. Henry a tort de penser que Plotin a pu être *aussi* la source de Macrobe qui manifestement s'inspire du résumé de Porphyre (cf. P. Courcelle, *L.G.* p. 22).

[32] *In Somn.* 1, 8, 6 = *Aen.* 6, 664:

. . . *sui memores alios fecere merendo.*

[33]

Sent. 32, 2	*In Somn.* 1, 8, 7
δικαιοσύνη δὲ ἡ ἑκάστῶν τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.	*justitiae servare unicuique quod suum est*

Cf. *Instit. Just.* 1, 1: . . . *voluntas sua cuique tribuendi*. . ., formule que devaient connaître tous les rhéteurs, si l'on en juge par ce rappel d'Augustin (*Civ. Dei* 19, 4, 4): . . . *cujus munus sua cuique tribuere*. . .

[34] L'hypothèse de F. Bitsch (*De Platonicorum quaest.* p. 24) reprise par Schedler (*op. cit.* p. 90) est ici particulièrement absurde: elle consiste à supposer un «proto-Macrobe» utilisant le *Commentaire au Timée* (Bitsch) ou les *Sententiae* (Schedler) pour commenter le *Songe de Scipion* en introduisant des éléments latins; ce «proto-Macrobe» ressemble étrangement à notre Macrobe!

Commentaire a beaucoup plus de mal à s'écarter de son modèle dès qu'il passe aux degrés supérieurs dont l'originalité se prête mal aux amplifications faciles.

Secundae, quas purgatorias vocant. . .

Les vertus purificatrices ont été citées en premier, comme identiques aux vertus «philosophiques»; elles sont «purificatrices puisqu'elles détournent l'âme de la contemplation du monde sensible et l'entraînent vers les réalités intelligibles. Ainsi, la prudence consiste à «mépriser, dans la contemplation du divin, ce monde-ci et tout ce qu'il contient, et à tourner toutes les pensées de l'âme vers le divin», la tempérance «à abandonner, autant que le permet la nature, tous les soins du corps». . . etc [35]. Ici, Macrobe se borne à expliquer une expression un peu concise de Porphyre (en attribuant à la prudence ce que celui-ci dit de toutes les vertus du second degré), mais on ne trouve dans le texte du *Commentaire* pratiquement rien qui ne soit déjà dans les *Sententiae.*

Tertiae. . . purgati jamque defaecati animi. . .

«Les troisièmes sont celles de l'âme purifiée, désormais débarrassée de toute boue, parfaitement lavée des souillures de ce monde. . .» Porphyre dit, plus simplement mais plus exactement: ce sont les vertus de «l'âme agissant par l'intelligence» [36]. Notons que, pour une fois, Macrobe emploie *animus* au lieu d'*anima* qui seul pouvait traduire le grec ψυχή. A ce haut niveau de purification, les définitions particulières sont difficiles: Plotin et Porphyre se contentent eux-mêmes de répéter quatre fois que l'âme se tourne vers le νοῦς, le regarde, agit en conformité avec lui. Macrobe s'efforce cependant d'étoffer le contenu de ces maigres définitions au moyen d'antithèses: «La prudence consiste non à préférer le divin, mais à

---

[35] *In Somn.* 1, 8, 4: *Prudentiae esse mundum istum et omnia quae mundo insunt divinorum contemplatione despicere, omnemque animae cogitationem in sola divina dirigere: temperantiae omnia relinquere, in quantum natura patitur, quae corporis usus requirit. . .*

[36] *Sent.* 32, 4, Momm. p. 20, 11-12:	*In Somn.* 1, 8, 9
ἄλλο οὖν γένος τρίτον ἀρετῶν. . . νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης. . .	*Tertiae sunt purgati jam defaecatique animi et ab omni mundi hujus aspergine presse pureque detersi. . .*

ne connaître que lui et à le contempler comme si rien d'autre n'existait»; la tempérance, «non pas à réprimer les passions terrestres, mais à les oublier complètement». . . etc [37]. La «manière» de Macrobe est encore plus sensible que pour les vertus du second genre: il triture un texte très maigre pour lui conférer, par des artifices de style une *apparence* de richesse, mais n'apporte rien de neuf, sinon une citation de Juvénal [38].

Les vertus exemplaires

Les quatrièmes vertus «se trouvent dans l'Intelligence divine, que nous avons dit s'appeler νοῦς: c'est de leur modèle que toutes les autres découlent dans l'ordre»; Porphyre dit: «Il y a un quatrième genre de vertus, celui des vertus paradigmatiques, qui étaient dans l'Intelligence, qui sont supérieures aux vertus psychiques et leur servent de modèles (paradigmes), dont celles de l'âme étaient les images» [39]. Nous prenons ici l'auteur du *Commentaire* sur le fait: il a fait délibérément sauter l'expression «supérieures aux vertus psychiques»; c'eût été rappeler que celui qui a les plus basses n'a pas forcément les autres, vérité qu'il omet pour ne pas contredire sa propre argumentation [40]. Pour le reste, il paraphrase encore plus étroitement son modèle: au niveau de l'Intelligence divine, la veine stylistique de Macrobe se tarit. . .

Pour finir, il énumère rapidement les fins de chaque genre de vertus: «Les premières émoussent (les passions), les secondes les suppriment, les troisièmes les oublient, dans les quatrièmes il n'est

---

[37] *Ibid.* Momm. p. 20, 13-16:	*Ibid.*
σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ, ὧν νοῦς ἔχει. . . σωφροσύνη δὲ ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή. . .	*Illic prudentiae est divina non quasi in electione praeferre, sed sola nosse et haec tamquam nihil sit aliud intueri; temperantiae terrenas cupiditates non reprimere sed penitus oblivisci. . .*

[38] *Ibid.*: *ut «nesciat irasci, cupiat nihil»* . . . (*Juv.* 10, 360).

[39] *Sent.* 32, 5, Momm. p. 21, 1-3:	*In Somn.* 1, 8, 10:
Τέταρτον δὲ εἶδος ἀρετῶν, τὸ τῶν παραδειγματικῶν, αἵπερ ἦσαν ἐν τῷ νῷ, κρείττους οὖσαι τῶν ψυχικῶν καὶ τούτων παραδείγματα, ὧν αἱ τῆς ψυχῆς ἦσαν ὁμοιώματα.	*Quartae sunt, quae in ipsa divina mente consistunt quam diximus* νοῦν *vocari, a quarum exemplo reliquiae omnes per ordinem defluunt. . .*

[40] Cf. *supra* p. 598.

même pas permis d'en parler»[41]. Mais il omet l'échelle des valeurs humaines que Porphyre fait correspondre à chaque degré de vertu: «homme de bien», celui qui a les vertus politiques, «homme divin» celui qui a les suivantes, puis «dieu» et enfin «père des dieux»[42]. A la place, il introduit le sophisme que nous avons déjà mentionné: si les vertus rendent heureux et si la vertu politique est aussi une vertu, Cicéron a eu raison de dire que les gouvernants ont leur place au ciel[43].

Macrobe, fidèle disciple de Plotin et de Porphyre?

De notre analyse il ressort finalement ceci: Macrobe suit fidèlement ses sources; toutefois, s'il en respecte l'esprit, il n'hésite pas à embellir son exposé par des recherches de style (*amplificatio*, antithèses, citations); cette transformation est d'autant plus limitée que le sujet est plus ardu et plus neuf. Sur un point il fausse sciemment et avec persévérance la pensée de ses maîtres (celui qui a les vertus inférieures n'a pas forcément les autres): mais cela uniquement parce que cette thèse viendrait renverser le fragile édifice qui lui permet de relier la doctrine de Cicéron à celle de Plotin. Qu'il s'inspire de Porphyre et non de Plotin, tout semble le prouver: la systématisation en quatre genres de quatre vertus (qu'il attribue faussement à Plotin lui-même), la présence de certaines idées qui ne se trouvent pas chez Plotin, l'utilisation de formules typiquement porphyriennes, etc. . . Porphyre, il est vrai, est lui-même fidèle aux expressions de son maître. Toutefois, comme Porphyre ne cite pas le traité de Plotin dans les *Sententiae*, et que Macrobe se réfère expressément à ce traité, il faut admettre qu'il l'a eu en mains[44] mais qu'il lui a préféré le résumé des *Sententiae*;

---

[41] *In Somn.* I, 8, 11: . . . *has primae molliunt, secundae auferunt, tertiae obliviscuntur, in quartis nefas est nominari.* Macrobe allège le texte de Porphyre (*Sent.* 32, 7, Momm. p. 22, 3-10).

[42] *Sent.* 32, 7, Momm. p. 22, 10-14: διὸ καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν σπουδαῖος ἦν ἄνθρωπος, ὁ δὲ κατὰ τὰς καθαρτικὰς δαιμόνιος ἄνθρωπος ἢ καὶ δαίμων ἀγαθός, ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός, ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς θεῶν πατήρ.

[43] *In Somn.* I, 8, 12; il sent bien le côté spécieux de son raisonnement et tente de le corriger en réintroduisant l'incise cicéronienne: *quod quidem in terris fiat.*

[44] Ce traité est le second de l'*Enn. I*; nous avons vu (cf. *supra* p. 570-571)

cependant il n'invoque que l'autorité de Plotin, car elle est supérieure à celle de Porphyre [45].

Profitant donc de ce que, pour une fois, nous disposons de *toutes* les sources de Macrobe, nous pouvons (à condition d'en faire un usage prudent) énoncer les principes suivants: 1) Macrobe est fidèle à l'esprit de sa source lorsqu'il s'agit d'un maître néo-platonicien; 2) il peut apporter *de lui-même*, sans l'aide d'une autre source, d'importantes modifications de style, voire, pour adapter sa source aux nécessités du *Commentaire*, en bouleverser l'ordonnance et même omettre certaines thèses gênantes; 3) il cite l'autorité qu'il estime la plus grande [46].

L'éthique de Macrobe

Si l'on s'en tient aux apparences, deux constatations s'imposent après la lecture d'*In Somn.* 1, 8. 1. Macrobe recourt au *Traité des vertus* de Plotin uniquement pour résoudre l'aporie: si, comme on l'admet, seule la vertu philosophique rend heureux, comment Cicéron peut-il accorder la béatitude aux gouvernants qui ont mérité de leur patrie ?

2. La place faite aux vertus politiques dans le *Commentaire* est hors de proportion avec les quelques lignes que leur accordent Plotin et Porphyre.

Ces apparences ont amené M. Schedler, suivi sur ce point par K. Mras, à estimer que la morale de Macrobe est très différente de celle de ses maîtres néo-platoniciens. Chez lui, «les vertus politiques jouent un bien plus grand rôle», l'accent est mis sur le milieu social favorable à leur développement (alors que les Néo-Platoniciens considèrent l'homme comme isolé en face du monde) ; enfin elles sont ornées, «avec un plaisir visible», de couleurs vives qui contrastent

---

que Macrobe a certainement disposé d'un exemplaire des deux premières Ennéades.

[45] C'est la première des sept mentions du nom de Plotin (cf. P. Henry, *op. cit.* p. 226); elle est particulièrement élogieuse: *Sed Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps. . .* (*In Somn.* 1, 8, 5).

[46] Ici, Plotin, qui est derrière Porphyre; mais il n'hésite pas à citer Porphyre lorsque celui-ci lui paraît une autorité suffisante (cf. *supra* p. 354); il ne faut pas systématiquement supposer une source intermédiaire lorsque Macrobe cite un auteur.

avec la sécheresse du développement que leur consacre Porphyre[47]. En un mot, pour reprendre l'expression de K. Mras, on reconnaît dans le commentateur latin «l'homme d'État romain et le sénateur»[48].

L'appréciation portée par ces deux auteurs est grave. Si on les suit, Macrobe a déformé la pensée de Plotin et de Porphyre auxquels il ne recourrait ici que pour illustrer son *Commentaire*. Il paraît évident en effet (ce que n'ont peut-être pas bien vu Schedler et Mras) que si les vertus politiques sont privilégiées — ou simplement réhabilitées — au regard des vertus contemplatives, c'en est fait du renversement complet de l'attitude morale opéré par Plotin et si justement souligné par E. Bréhier.

En fait, Schedler et Mras se sont laissés abuser par l'ingénieux travail d'adaptation que Macrobe fait subir à ses sources. Eliminons d'emblée le sophisme captieux par lequel il recourt à Plotin pour justifier Cicéron, simple procédé littéraire qui lui permet d'introduire un développement qui lui tient à cœur. En effet il n'était pas nécessaire, nous l'avons vu, d'exposer en détail la doctrine des quatre degrés de vertus pour prouver simplement que les vertus politiques sont *aussi* des vertus; Macrobe sait raisonner, et la faiblesse de son argumentation — qui peut se réduire à l'énoncé: qui peut le moins peut le plus! — montre qu'il n'en est pas dupe.

Macrobe revient une dernière fois sur ce thème, lorsqu'il commente les derniers mots de Scipion: «C'est (l'âme) qu'il te faut exercer dans les plus nobles occupations. Or les plus nobles occupations sont les soins donnés au salut de la patrie...»[49]. Il oppose alors nettement les *virtutes otiosae* aux *virtutes negotiosae* et les deux genres de vie qui caractérisent la pratique des unes et des autres: Romulus offre ainsi le meilleur exemple de vertus pratiques et Pythagore, de vertus contemplatives. Un troisième genre, plus élevé encore, ajoute-t-il, est le genre mixte de ceux qui ont bu aux sources profondes de la philosophie, tout en apportant un ferme soutien à la République: Lycurgue, Solon chez les Grecs, chez les Romains Numa, Caton et Emilien [50]. Schedler, Mras et Zintzen ont vu dans ce passage une confirmation du caractère «romain» de la doctrine des vertus exposée par Macrobe.

---

[47] M. Schedler, *op. cit.* p. 88 sq.; K. Mras, *art. cit.* p. 251-252; C. Zintzen, *Römisches und Neuplatonisches bei Macrobius*, dans *Politeia und Res Publica*, Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike, dem Andenken R. Starks gewidmet, hg. von P. Steinmetz, Palingenesia IV, Wiesbaden 1969, p. 357-376.

[48] *Ibid.* p. 283: «Die auffallende Hervorhebung der *virtutes politicae* 1, 8 (anders als Plotin, der im übrigen hier Quelle ist...) für einen römischen Staatsmann und Senator spricht.»

[49] *Somn. Scip.* 9, 29: *Hanc tu exerce optimis in rebus! Sunt autem optimae curae de salute patriae...*

En fait, cette dernière explication de Macrobe répond avant tout aux nécessités du commentaire; il lui faut bien rendre compte, une fois de plus, d'une doctrine cicéronienne qui ne s'accorde pas exactement avec celle de Plotin. Encore doit-on remarquer que Cicéron lui-même passe rapidement de la vertu politique à la vertu contemplative: «. . elle (l'âme) accomplira cela d'autant plus promptement que, lorsqu'elle est encore enfermée dans le corps, elle se sera élevée au-dehors de lui et que, *par la contemplation des réalités extérieures à lui,* elles se détachera du corps le plus possible» [51]. Cela n'échappe pas à Macrobe qui en profite pour terminer son chapitre en rappelant que seule l'ascèse (la mort philosophique) prépare l'âme à l'ascension dans le ciel [52]. Je croirais volontiers qu'il fait appel ici au *topos* classique des deux genres de vie uniquement pour se sortir d'un exégèse embarrassante; ce développement ne change rien à sa position fondamentale: les vertus contemplatives sont les plus hautes des vertus.

Qu'il peigne avec complaisance les vertus politiques, c'est évident; nous pensons l'avoir montré. Mais nous avons vu aussi qu'il s'efforce d'amplifier, d'orner les développements qu'il emprunte à Porphyre sur les vertus contemplatives; seulement l'entreprise n'est pas aussi facile. Dans le cas des premières vertus, il a à sa disposition tout un arsenal d'arguments, de développements, de lieux communs [53]. Pour les autres, le travail est plus ardu, car la doctrine est originale: nous l'avons vu s'ingénier, jusqu'au plus haut degré des vertus, à donner une formulation élégante et *littéraire* aux énoncés de Porphyre; mais sa veine se tarissant faute de matière, il en est réduit à recourir aux seules antithèses pour ciseler des formules frappantes. Le fait est là, incontestable puisque, pour une fois, nous possédons les sources: le remodelage artistique s'effectue aux quatre niveaux de vertus; la «complaisance» de Macrobe à l'égard des vertus du premier niveau n'est qu'un effet de la facilité du travail...

---

[50] *In Somn.* 2, 17, 4-12.

[51] *Ibid.*: . . . *idque ocius faciet, si jam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea quae extra erunt contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. . .*

[52] *In Somn.* 2, 17, 11-12.

[53] Mras (*art. cit.*) croit déceler l'utilisation des *Quaestiones homericae* de Porphyre, que Macrobe peut fort bien avoir consultées. Mais les recueils de lieux communs devaient être prolixes sur ce sujet (il n'est pas besoin d'avoir lu Aristote pour affirmer que l'homme est un animal politique!).

Si donc nous dégageons la pensée de Macrobe du vêtement rhétorique dont il s'efforce de l'envelopper, nous constatons qu'elle reflète fidèlement celle de Porphyre (et, à travers lui, celle de Plotin); en particulier la hiérarchie des quatre genres de vertus est fortement soulignée dans sa relation avec la libération de l'âme qui, de la boue corporelle où elle s'enlise, s'élève peu à peu jusqu'à la contemplation des vertus exemplaires dans l'Intellect divin. Cette purification est présentée par Macrobe dans ses modalités purement philosophiques; Porphyre admet que grâce aux pratiques théurgiques l'âme peut être puissamment aidée dans son ascension vers le Bien; sans aborder ici les rapports entre religion et philosophie chez les Néo-Platoniciens, il faut bien voir que ces deux formes de la purification (éthique et théurgique) ont l'une et l'autre pour but la conversion de l'âme vers le νοῦς, et que leur activité s'exerce à un niveau bien supérieur à la vie sociale où interviennent les vertus politiques.

Les exemples de vertu politique absents de l'œuvre de Macrobe

Si la thèse de Schedler était fondée, nous trouverions confirmation dans le reste de l'œuvre de Macrobe de la priorité qu'il accorderait aux vertus politiques. Admettons que le *Commentaire*, exégèse philosophique d'un fragment purement spéculatif du *De Republica*, se prête mal à des développements de philosophie politique [54]. Les *Saturnales*, en revanche, *compendium* des matières les plus variées, mettant en scène des représentants de la plus haute administration impériale (préfets du Prétoire, préfets de la Ville, gouverneurs de provinces etc...) donnaient à l'auteur toute latitude d'illustrer les manifestations des vertus du premier ordre par des *exempla* historiques ou littéraires.

---

[54] Cela malgré le titre de l'ouvrage de Cicéron, *De Republica*! Macrobe fait une petite concession au c. 17 du Livre II, lorsqu'il distingue les grands hommes d'action et les sages, donnant la palme à ceux qui, comme Scipion, sont une synthèse des deux types.

Or, parmi les nombreuses anecdotes rapportées au cours des conversations de table, pratiquement aucune n'a trait à des actes d'héroïsme guerrier ou de vertu civique. Dieu sait pourtant que la matière ne manquait pas dans les manuels de rhétorique et les recueils de «faits mémorables»[55]. Seul le chapitre 11 du Livre I fait exception, mais l'exception n'est qu'apparente; il s'agit pour Prétextat (c'est lui qui a la parole) de défendre l'éminente dignité des esclaves dans la société humaine: aussi leurs actes d'héroïsme sont évoqués non comme des illustrations de vertus pratiques, mais pour prouver que les esclaves sont des hommes comme nous. Il est même assez curieux qu'un auteur qui, par ailleurs, consacre deux livres à commenter un texte écrit à la gloire de grands hommes d'État (le grand Scipion, Paul-Emile) ne mentionne dans les *Saturnales* en fait d'actes héroïques que ceux accomplis par des esclaves.

En effet: d'Auguste on cite des bons mots (comme le réclamait d'abord le genre sympotique), mais aussi des actes de piété[56]; de ses qualités d'homme d'Etat, pas un mot. De César, on ne connaît que la mollesse, les bons mots, et les réformes religieuses[57]. Caton d'Utique (ce modèle de vertu publique pour toute l'opposition sénatoriale sous l'Empire) n'est mentionné que parce qu'il avait retiré beaucoup d'argent de la vente des poissons de Lucullus[58]. Domitien n'apparaît que dans sa tentative malheureuse d'imposer son nom au mois d'octobre[59]. On pourrait multiplier les exemples de ce genre. Macrobe, cet amateur de *vetustas*, ne s'intéresse dans l'histoire romaine si riche en exploits héroïques qu'aux anecdotes curieuses, aux bons mots ou aux initiatives religieuses [60]. Rappelons que l'anecdote de l'épée de Damoclès, qui illustre pour Cicéron une leçon de morale politique — «qu'il n'y a pas de bonheur possible pour celui qui est toujours sous le coup de quelque terreur» [61] — est interprétée par lui comme la preuve que «la vraie vie est celle de l'âme libérée du corps», c'est-à-dire qu'il lui attribue une signification métaphysique et «théologique» [62].

---

[55] On songe immédiatement au recueil de Valère-Maxime, mais Aulu-Gelle que connaît bien Macrobe lui fournissait une ample moisson d'*exempla*.

[56] Bons mots rapportés en *Sat.* 2, 4; actes de piété ou réformes religieuses: *Sat.* 1, 10, 23; 1, 14, 14 etc.

[57] Achat de six mille murènes pour un banquet: *Sat.* 1, 15, 10; bons mots: *Sat.* 1, 5, 2 et 2, 7, 8; actes de piété ou réformes religieuses: *Sat.* 1, 10, 2; 14, 2; 14, 3; 14, 6; 14, 8.

[58] *Sat.* 3, 15, 6.

[59] *Sat.* 1, 12, 36.

Quant à ses contemporains, le peu d'intérêt que l'auteur des *Saturnales* porte à l'égard de leurs vertus politiques est encore plus flagrant. Sur les douze participants du banquet, cinq au moins ont exercé les plus hautes charges: or *jamais* Macrobe ne vante leurs mérites d'hommes d'état. Pourtant il n'est pas avare de compliments, et il n'introduit jamais un personnage sans souligner d'une formule élégante quelques unes de ses qualités essentielles. De Nicomaque Flavien nous apprenons ainsi qu'il surpassait même son père «autant par la pureté de ses mœurs et le sérieux de sa vie que par la richesse de sa profonde érudition» [63], qu'il était une autorité en matière de science augurale [64]. Même s'il était scabreux d'évoquer la révolte héroïque du préfet de 394, on pouvait sans danger parler des mérites du consulaire de Sicile, du vicaire d'Afrique, du questeur du Palais... Pourtant aucune allusion n'est faite aux vertus déployées par Nicomaque dans l'exercice de ces charges.

Symmaque et Albinus sont présentés comme «étroitement liés par l'âge, par les mœurs et le goût de l'étude», mais de leur vie publique pas un mot. Le cas de Prétextat est encore plus significatif. De cette belle figure du paganisme romain, Ammien, païen lui-même mais très critique à l'égard de l'aristocratie de la Ville, vante la préfecture urbaine où il se fit remarquer «par des actes innombrables d'intégrité et d'honnêteté» et par l'extraordinaire équité de ses décisions de justice qui le faisaient comparer à un nouveau Brutus [65]. Macrobe insiste sur l'austérité de ses mœurs, son érudition et sa prodigieuse science religieuse [66], mais il ne dit rien de ses vertus politiques; il renonce ainsi à un bel exemple de justice «unanimement reconnu»! Et Prétextat avait eu la chance de mourir en pleine faveur, avant la révolte de 394. Il était aussi aisé, sinon plus, d'évoquer sa vie publique, absolument sans tâche, que sa science religieuse désormais condamnée par les lois... Les sentiments de Macrobe sont évidents; s'il n'évoque pas les *virtutes negotiosae* de ses personnages, ce n'est pas qu'il les leur dénie, mais simplement qu'il les néglige au regard des vertus du sage et de l'homme pieux, *virtutes otiosae, virtutes purgatoriae*... Sans doute pense-t-il, comme Plotin, que «celui qui a les vertus sous cette forme supérieure possède nécessairement en puissance les vertus sous leur forme inférieure», même si, contraint par les nécessités du *Commentaire*, il n'a pas osé dire «que celui qui possède celles-ci (*sc.* les vertus inférieures) n'a pas nécessairement celles-là» [67].

---

[60] Sans doute, les bons mots étaient commandés par le genre littéraire du symposium; mais les *exempla* héroïques n'étaient pas pour autant bannis par le genre, à preuve les exemples d'activité religieuse.

[61] Cicéron, *Tusc.* 5, 61.

[62] *In Somn.* 1, 10, 16-17; cf. *supra* p. 577.

[63] *Sat.* 1, 5, 13: ... *non minus ornatu morum gravitateque vitae quam copia profundae eruditionis*...; cf. *supra* p. 55 sq.

[64] *Sat.* 1, 24, 17.

Conclusion

La doctrine des vertus que Macrobe emprunte à Plotin par l'intermédiaire de Porphyre s'accorde tout à fait avec son sentiment profond. Les vertus civiles ne sont que des vertus inférieures, un premier degré vers les vertus plus hautes, faites de détachement, de sagesse et, au degré suprême, de contemplation. L'auteur des *Saturnales* et du *Commentaire* a exercé lui aussi de très hautes fonctions dans l'Empire; comment? Nous n'en saurons probablement jamais rien. Peu importe; ce qui compte ici, c'est son idéal. Aristocrate de naissance peut-être, aristocrate de fonctions sûrement, il est avant tout un aristocrate de l'esprit. Comme la veuve de Prétextat, il pense que la vraie vie est celle de l'âme qui se détourne des choses corporelles pour atteindre Dieu dans la contemplation de l'Intelligible [68]. Alors seulement, l'âme comprend le sens de l'avertissement du grand Scipion: «sache que tu es un dieu» [69].

---

[65] Amm. 27, 9.

[66] Cf. *supra* p. 34-35.

[67] *Enn.* 1, 2, 7; cf. *supra* p. 606.

[68] Cf. *supra* p. 28-29; à la formule de Paulina:
cura soforum porta quis caeli patet,

2. Retour au ciel et Métensomatose

Nous venons de voir comment la purification par l'exercice des vertus les plus hautes prépare l'âme dès cette vie, alors qu'elle est encore enfermée dans les liens du corps, à rejoindre après la mort le ciel d'où elle est venue autrefois. Mais ce retour n'est immédiat que pour les âmes totalement purifiées, qui, «habitant le corps comme des étrangères, sitôt sorties du corps retournent dans leur patrie» [70]. Qu'advient-il des autres, dans l'attente de leur libération finale, car «il est nécessaire que toute âme retourne à son lieu d'origine» [71]?

---

répond celle de Macrobe en *In Somn.* 1, 8, 3: *Agnitionem enim rerum divinarum sapientiam proprie vocantes eos tantum modo dicunt esse sapientes, qui superna et acie mentis requirunt, et quaerendi sagaci diligentia comprehendunt et, quantum vivendi perspicuitas praestat, imitantur.* Il serait hasardeux de vouloir établir une stricte hiérarchie des activités humaines ordonnées selon la hiérarchie des vertus admise par Macrobe: mais il n'est pas douteux qu'il met le «culte des Muses», celui des dieux et surtout l'ascèse spirituelle, bien au-dessus des activités politiques; cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes grecs, Etudes d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Paris, 1936, H. I. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ, p. 231 sq.; et F. Cumont, *Recherches*... p. 272 sq.

[69] Notre étude était déjà rédigée quand nous avons eu connaissance de l'article de C. Zintzen, que nous a aimablement communiqué P. Hadot. L'auteur souligne avec force l'opposition entre la doctrine du *Songe* (l'immortalité des hommes d'Etat) et celle de Plotin, suivi par Porphyre, qui déprécie la *praxis* au profit de la seule contemplation; il insiste avec justesse sur la difficulté que cette contradiction soulève pour Macrobe, mais il ne nous convainc pas quand il tire l'auteur du *Commentaire* dans le camp des «Romains» qui mettent les vertus d'homme d'État sur le même plan que les vertus contemplatives: c'est prendre pour argent comptant un artifice de commentateur. Nous maintenons 1) que Macrobe n'était pas obligé d'évoquer la doctrine de Plotin qui contredit (en partie) celle du *Songe*, alors qu'il était tenu de commenter le texte du *Songe* (il n'a pas pour habitude de se dérober devant une aporie); 2) que l'exceptionnelle *amplificatio* des vertus politiques n'a de signification qu'esthétique, Macrobe ayant à sa disposition, *pour ces vertus seulement*, un arsenal de *loci* rhétoriques; 3) que la contre-épreuve fournie par les *Saturnales* est décisive: on n'y trouve aucun *exemplum* de vertu politique, aucun des convives n'est loué pour ses qualités d'homme d'Etat, pas même le grand Prétextat, dont l'administration avait trouvé grâce même aux yeux des chrétiens.

[70] *In Somn.* 2, 17, 14: ... *sed quae corpus tamquam peregrinae incolunt cito post corpus velut ad patriam revertuntur*...

[71] *Ibid.*: *Necesse est enim omnem animam ad originis suae sedem reverti*...

A cette question, Platon apportait une réponse qui combinait dans une synthèse personnelle les croyances orphiques et pythagoriciennes: les âmes subissent une série d'épreuves qui les libèrent progressivement des souillures du corps; ces épreuves, elles ne les subissent plus dans le Tartare (enfers populaires) ou dans les airs (ancien Pythagorisme) mais en se réincarnant dans des corps qu'elles choisissent selon les dispositions morales de leur dernière vie. La contamination de l'âme par le corps peut ainsi l'amener jusqu'à entrer dans des corps de bêtes [72]. Platon associe ainsi deux idées distinctes: le châtiment des âmes servant à leur purification, et les réincarnations successives de ces mêmes âmes [73]. Châtiments dans l'Hadès et métempsychose ont existé simultanément chez les Orphiques, comme parfois chez Platon [74], mais rapidement la doctrine d'un châtiment purificateur *par* les réincarnations successives devait se substituer aux vieilles croyances déconsidérées des supplices infernaux. Comme le corps est le «tombeau», la «prison» de l'âme, il est normal que ce soit lui qui serve à la punition de celle-ci [75].

La métempsychose ou métensomatose

L'idée que les âmes, après la mort, retournaient dans de nouveaux corps, s'est très tôt acclimatée en Grèce. Pythagore en passait pour l'inventeur: il est vraisemblable qu'elle était d'origine orientale, probablement venue d'Inde par l'Egypte [76]. Adoptée par les Pythagoriciens, par les Orphiques et enfin par Platon, elle a connu une grande faveur parmi les cercles d'initiés et les sectes philosophiques. F. Cumont pense néanmoins qu'elle «ne fut jamais dans le monde romain, comme dans l'Inde, la foi vivante qui dominait les pensées et dirigeait les actions d'une large société» [77]. Cependant, elle a été professée par Virgile [78] et elle est un des dogmes fondamentaux du Moyen, puis du Néo-Platonisme [79]. C'est donc, pour Macrobe, une idée familière.

---

[72] Cette possibilité est évoquée plusieurs fois: *Phèdre* 249 b; *Rep.* 10, 618 a, 620 sq.; *Phédon* 81 e; *Timée* 42 b c; mais cela ne va pas sans difficulté pour la psychologie de Platon lui-même; cf. E. Rohde, *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, éd. française, Paris 1952, p. 490, n. 3.

[73] Deux croyances reçues également chez les Orphiques et les Pythagoriciens; cf. F. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 248: «Dans leurs conceptions doctrinales et leurs préceptes pratiques, ils offraient de nombreuses affinités: croyance à la métempsychose, châtiment dans l'Hadès et retour de l'âme au ciel».

[74] Cf. E. Rohde, *op. cit.* p. 488-489, n. 5.

[75] Glissement étudié par F. Cumont, *op. cit.* p. 196 sq.

[76] Cf. F. Cumont, *Lux Perpetua* p. 196-197; sur la diffusion de cette croyance dans le monde gréco-romain, *ibid.* p. 196-207; et W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, dans *Tübinger Beiträge zum Altertumswiss.* t. 22, Stuttgart-Berlin, 1934.

La *métensomatose* — terme plus exact que *métempsychose* [80] — s'est trouvée renforcée par la diffusion du fatalisme astrologique, le cycle des retours de l'âme dans le corps paraissant commandé par la même nécessité physique que les mouvements des astres [81]. Sans aborder ici toutes les difficultés que soulève cette doctrine, mentionnons seulement deux questions auxquelles Pythagore aurait apporté une solution originale, de grande conséquence dans l'évolution ultérieure du Platonisme. La première concerne les limites de la migration des âmes: celles-ci peuvent-elles se réincarner jusque dans des corps de bêtes, comme le pensait Platon, ou bien doit-on tenir qu'une âme humaine ne peut se réincarner que dans un corps d'homme ? La seconde concerne la durée de ces migrations: est-elle infinie, comme dans la doctrine hindoue, ou bien est-il possible que certaines âmes parfaitement purifiées rompent le cercle de la nécessité et jouissent enfin d'une béatitude éternelle ? Cette deuxième question est évidemment liée au problème du retour éternel, et nous amènera à traiter aussi de la durée du monde.

---

[77] *Op. cit.* p. 207.

[78] *Aen.* 6, 748-751; mais Virgile distingue, comme les anciens Pythagoriciens, deux moments: 1) les âmes sont purifiées par toutes sortes de châtiments dans les enfers, dans les airs (6, 735-747); 2) alors seulement, après un séjour de mille ans dans les Champs-Elysées, ayant bu l'eau du Léthé, elles désirent retourner dans les corps. Les commentateurs néo-platoniciens sauront accorder la doctrine de Virgile avec la leur. F. Bitsch (*De Platonicorum quaestionibus...* p. 60-62 et 71-74) pense que le commentaire de Victorinus dont il suppose l'existence (cf. *supra* p. 580) donnait ici Virgile comme plus fidèle à Platon que Porphyre; c'est ce qui ressort en tout cas des nombreux textes de la *Cité de Dieu* qui traitent de la métempsychose en citant Virgile (cf. J. Pépin, *Théologie cosmique...* p. 436, n. 2).

[79] Sur l'apport du Moyen et du Néo-Platonisme, cf. l'article fondamental, déjà cité: H. Dörrie, *Kontroversen um die Seelenwanderung...* dans *Hermès*, t. 85, 4, 1957, p. 414-435.

[80] *Metensomatosis* apparaît pour la première fois chez Tertullien (*De Anima* 31, 5) à côté de *metempsychosis*; cf. la liste des références concernant ces deux mots dans W. Stettner, *op. cit.* p. 5. Une confusion naît parfois de l'emploi abusif de παλιγγενεσία (= renaissance *après un temps* passé dans le ciel ou aux enfers); cf. Servius, *Ad Aen.* 3, 68, Thilo t. 1, p. 350, 12-15: ... *quia Plato perpetuam dicit animam et ad diversa corpora transitum facere statim pro meritis vitae prioris. Pythagoras vero non* μετεμψύχωσιν, *sed* παλιγγενεσίαν *esse dicit, hoc est redire post tempus...* (F. Cumont, *Ibid.*).

[81] Cf. E. Rohde, *Psyché...* p. 364 sq. et F. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 198-199.

Métempsychose animale ? Porphyre contre Plotin

Platon enseignait que les âmes de ceux qui s'étaient avilis par leurs passions bestiales pouvaient se réincarner dans des corps d'animaux [82]. Cette possibilité a été retenue ensuite par tous les Platoniciens jusqu'à Plotin au moins. H. Dörrie a bien montré l'importance de ce problème. Car admettre que l'âme (rationnelle) peut s'incarner dans un corps de bête, c'est admettre qu'une essence rationnelle participant au νοῦς peut se dégrader au point de devenir irrationnelle [83]. Pourtant Plotin accepte sans difficulté, comme Platon, qu'une âme puisse en arriver à cette déchéance [84]: l'incorporation est commandée par une sorte de disposition de l'âme (διαθέσις) qui l'entraîne dans le corps qui lui convient; si l'on comprend à la rigueur que cette «disposition» puisse être donnée à l'âme par le genre de vie terrestre, on ne voit pas bien, en revanche, comment elle peut d'emblée entrer dans un corps de bête; pour Dörrie les raisons que donne ici Plotin souffrent de la même contradiction que celles qu'il donne ailleurs pour expliquer la descente de l'âme dans le monde [85].

---

[82] Cf. *supra* n. 72.

[83] H. Dörrie, *art. cit.* p. 415; le problème, note-t-il, devient plus aigu avec la séparation radicale introduite par le Moyen-Platonisme entre le transcendant et le monde d'ici-bas.

[84] *Ibid.* p. 419; trois textes sont explicites (nous les citons dans la traduction de Bréhier): 1) *Enn.* 4, 3 (27), 12 (il s'agit d'expliquer comment se fait la descente des âmes humaines depuis le monde intelligible que l'Intellect, lui, ne quitte pas): . . . «Chacune descend en un corps fait pour la recevoir et conforme à sa propre disposition intérieure: elles sont transportées dans le corps avec lequel elles ont le plus de ressemblance, l'une dans le corps d'un homme, l'autre dans le corps d'une bête, différente pour chacune».

2) *Enn.* 3, 4 (15), 2: «L'âme, en sortant du corps, devient celle de ses fonctions qui avait en elle le plus de développement». . . (suit une sorte de rhapsodie de textes platoniciens relatifs à toutes sortes de métensomatoses animales).

3) *Enn.* 6, 7 (38) 6: . . . «Mais lorsque l'âme qui se rattachait aux régions supérieures lorsqu'elle était homme suit le choix que l'âme inférieure a fait d'un corps de bête, elle fournit alors la raison de l'animal. . . » (il s'agit ici de concilier la responsabilité de l'âme individuelle avec la providence qui fixe à l'avance les formes corporelles dans lesquelles les âmes peuvent se loger).

En revanche Porphyre est chaudement félicité par saint Augustin pour avoir eu l'audace de s'opposer sur ce point à Platon et à toute la tradition platonicienne: «Le maître de Porphyre, Plotin, soutenait la même opinion (*sc.* que Platon); mais Porphyre à bon droit l'a rejetée. Sans doute a-t-il admis le retour des âmes humaines, mais dans des corps d'hommes, non pas ceux qu'elles avaient quittés, mais des corps nouveaux. Il a eu honte, évidemment, d'adopter cette opinion, n'admettant pas qu'une mère, peut-être, retournée dans une mule, servît de monture à son fils. . . » [86]. Augustin souligne à plaisir l'opposition entre Platon et Porphyre, alors que ce dernier cherchait probablement à atténuer la contradiction [87], mais il n'en reste pas moins que dans le *De regressu* Porphyre rejetait formellement la métensomatose animale.

En d'autres livres, Porphyre adoptait la même position, comme le montrent un texte d'Olympiodore et un texte d'Enée de Gaza [88]. Dans un commentaire du mythe de Circé, il est vrai, que P. Courcelle croit emprunté par Stobée au *De Styge*, Porphyre semble admettre la métensomatose animale [89]; une doxographie de Némésius placerait également Porphyre parmi ceux qui admettent que «toutes les âmes sont raisonnables» (c'est-à-dire celles des animaux comme celles des hommes, ce qui permet une métensomatose «sans frontière», pour reprendre l'expression de H. Dörrie)[90]. Plusieurs auteurs en concluent que Porphyre a varié sur ce sujet et que, tantôt il rejette la tradition platonicienne courante (dans le *De regressu*), tantôt il s'y rallie (dans le *De Styge*)[91]. En adoptant une telle solution, on sous-estime l'importance de la question, telle que l'a bien mise en valeur H. Dörrie: l'enjeu du débat n'est pas de savoir si un homme peut se retrouver dans le corps d'un âne, mais de fixer les frontières du règne du λόγος et de celui de l'ἀλογία[92]. Or, si on regarde de plus près les deux textes litigieux, on voit que Porphyre tend à y interpréter de façon *allégorique* la venue de l'âme en des corps de bêtes affirmée comme *réelle* par Platon, et que, d'autre part, Némésius oppose Jamblique à Porphyre *sur un point qui n'est pas la métensomatose* (à partir de Jamblique, le rejet de la métensomatose animale est quasi général); la démonstration de Dörrie nous paraît tout à fait convaincante: Porphyre est en contradiction absolue avec la tradition platonicienne, Plotin inclus[93]; tout ce qu'on peut admettre, c'est que, comme tous les commentateurs platoniciens, il s'efforce de masquer sinon d'atténuer son désaccord avec Platon. Il était important d'établir bien clairement la position originale de Porphyre, car, pour la première fois, Macrobe semble être en contradiction avec lui.

---

[85] *Loc. cit.* p. 419.

[86] *Civ. Dei* 10, 30 (trad. G. Combès) = *De regressu animae*, Bidez fg. 11, 1, Vie de Porphyre p. 38*: *Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus; Porphyrio tamen jure displicuit. In hominum sane non sua quae dimiserant, sed alia nova corpora redire humanas animas arbitratus est. Puduit scilicet illud credere, ne mater fortasse filium in mulam revoluta vectaret.* Cf. encore *Civ. Dei* 12, 27 = *De regressu*, Bidez fg. 11, 2; *Civ. Dei* 13, 19 = *De regressu* Bidez, fg. 11, 5. En citant le *De regressu animae*, saint Augustin félicite en même temps Porphyre d'avoir admis la possibilité d'un retour au ciel définitif; les deux idées sont-elles associées par Porphyre ou par Augustin? la question est délicate.

[87] Cf. H. Dörrie, *Art. cit.* p. 435.

[88] Olympiodore, *Comm. in Platonis Phaedonem*, Norvin, p. 124, 13-20, commenté par H. Dörrie, *art. cit.* p. 420-422; Enée de Gaza, Boissonade p. 11, 23 sq. et H. Dörrie, *art. cit.* p. 423-425.

[89] Stobée, *Ecl.* 1, 49, 60, Wachsmuth p. 445, 14-448.3. P. Courcelle (*L.G.* p. 22) pense que ce passage prouve que Porphyre a varié dans son opinion.

La métensomatose chez Macrobe

Macrobe ne traite pas de la migration des âmes en elle-même — il est vrai que le *Songe de Scipion* n'en parle pas — mais il y fait allusion deux fois: au chapitre 9 du livre I, d'abord, évoquant la vraie nature de l'âme qui doit se connaître elle-même pour retourner à sa source, il ajoute: «De là vient aussi que l'âme, lorsque l'usage du corps l'a fait se recroqueviller sur elle-même et, *en quelque sorte, l'a transformée d'homme en bête,* tremble à l'idée de se délier du corps et quand la nécessité lui en est imposée *ne s'enfuit chez les ombres qu'en gémissant, indignée....* (*Aen.* 12, 592). Et même après la mort, elle ne quitte pas facilement le corps, parce que *les souillures du corps ne la quittent pas entièrement* (*Aen.* 6, 736), mais elle erre autour de son cadavre ou bien tourne autour d'un nouveau corps *où elle cherche à se loger* et non pas seulement dans un corps d'homme, mais même dans celui d'une bête, choisissant un genre de corps qui convienne aux mœurs auxquelles elle a pris plaisir dans sa vie humaine...» [94]. L'auteur du *Commentaire* accepte donc ici la thèse classique du Platonisme: 1) l'âme, alourdie par ses vices, peut se réincarner jusque dans un corps d'animal; 2) elle choisit le corps (humain ou animal) qui convient le mieux aux mœurs qui ont été les siennes dans la vie précédente. Linke, Schedler et Mras en concluent que Macrobe suit ici Plotin et non Porphyre [95]. Mais selon P. Courcelle, qui pense que Porphyre admettait la métensomatose animale dans le *De Styge,* on doit «hésiter si Macrobe suit ici Plotin ou Porphyre» [96].

---

[90] Némésius, *De Nat. Hom.* 2, Matth. p. 115, 4-118, 3.

[91] F. Buffière, *Les mythes d'Homère...* p. 506-520; J. H. Waszink, *Porphyrios und Numenios*, dans *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, t. 12, p. 44-45; Beutler, art. *Porphyrios*, dans *P.W.* 22, 1, p. 310-311.

[92] *Art. cit.* p. 433 sq.

[93] *Art. cit.* p. 426-433; ses conclusions sont retenues par J. Pépin dans *Théologie cosmique...* p. 438, n. 2.

En fait, le problème ne se pose pas sous cette forme brutale: Plotin ou Porphyre? Aucun des textes de Plotin que nous avons cités ne peut être la source directe de Macrobe [97]. En revanche, les formules de Macrobe peuvent être rapprochées d'expressions apparaissant dans l'exégèse donnée par Porphyre du mythe de Circé [98], expressions il est vrai assez banales qui peuvent être passées chez Macrobe par quelqu' autre intermédiaire. La présence de nombreuses citations du Chant VI de l'*Enéide* dans ce chapitre (et dans le chapitre suivant, *In Somn.* 1, 10) pourrait faire penser que Macrobe utilise une source *latine* commentant les mythes infernaux de l'*Enéide* à la lumière d'explications porphyriennes. Nous sommes ainsi ramenés à l'hypothèse de Bitsch, d'un commentaire néo-platonicien de Virgile composé par Marius Victorinus [99]. Ainsi s'expliquerait la disparition chez Macrobe des réticences de Porphyre à l'égard de la métensomatose animale; en effet, comme l'a vu Dörrie, l'explication des mythes homériques, où la frontière entre allégorie et réalité est toujours flottante, permettait à Porphyre de ne pas se démarquer ouvertement de la tradition platonicienne. Macrobe (à la suite de Victorinus ?) suivrait alors la tradition la plus courante du Platonisme; mais de toute façon il ne faut pas attacher trop d'importance à une prise de position incidente, occasionnée par un commentaire de type poétique.

---

[94] *In Somn.* 1, 9, 4-5: *Hinc anima, quam in se pronam corporis usus effecit atque in pecudem quodam modo reformavit ex homine, et absolutionem corporis perhorrescit et cum necesse est, non* «nisi cum gemitu fugit indignata sub umbras», *sed nec post mortem facile corpus relinquit, quia* «non funditus corporeae excedunt pestes», *sed aut suum oberrat cadaver aut novi corporis ambit habitaculum, non humani tantum modo, sed ferini quoque electo genere moribus congruo quos in homine libenter exercuit...* Ce chapitre contient des citations remarquablement nombreuses de poètes latins: 4 de l'*Enéide* (12, 592 et 6, 736 = *loc. cit.*; 6, 640-641 = 1, 9, 8; 6, 653-655 = 1, 9, 9), 1 de Juvénal (11, 27 = 1, 9, 2), 1 de Perse (1, 7 = 1, 9, 3).

[95] Linke, *Ueber Makrobius' Kommentar...* p. 247; M. Schedler, *op. cit.* p. 67; K. Mras, *art. cit.* p. 253.

[96] *L.G.* p. 22; cf. *supra* p. 619.

[97] Mras (*art. cit.* p. 253, n. 2) rappelle avec justesse que Plotin admet jusqu'à la métensomatose végétale (*Enn.* 3, 4, 2), dont Macrobe ne parle absolument pas. Le Maître du Néo-Platonisme a conservé un reste de Stoïcisme (que nous avons relevé déjà à propos de l'animation) disparu chez ses disciples qui renouent directement avec la tradition médio-platonicienne (cf. *supra* p. 500 sq.).

De fait, Macrobe ne revient plus ensuite sur cette question.

La survie terrestre comme châtiment

Lorsqu'à la fin de son livre il évoque une dernière fois, à la suite de Cicéron, la libération de l'âme, Macrobe se réfère cette fois à la *République* de Platon (c'est à dire, probablement, au commentaire qu'en a donné Porphyre). Il envisage alors l'enchaînement au corps

---

[98] Porphyre, ap. Stobée, 49, 60, Wachs. p. 445, 25-26:	*In Somn.* 1, 9, 5:
. . . . καθ' ἡδονὴν διώκουσα τὸ πρόσφορον καὶ οἰκεῖον, ὁμοιότητι καὶ συνηθείᾳ βίονυ διαίτης.	*Sed aut suum oberrat cadaver aut novi corporis ambit habitaculum, non humani tantum modo, sed ferini quoque electo genere moribus congruo. . .*

[99] Cf. *supra* p. 580; il faut ici se montrer prudent; l'hypothèse de Bitsch est particulièrement *commode* pour rendre compte des chapitres 9-10 du Livre I. Servius (*Aen.* 6, 741) admet une triple réincarnation (en animaux marins, aériens ou terrestres); mais il s'agit d'une adaptation de la vieille croyance pythagoricienne en la purification par les éléments (cf. F. Cumont, *Recherches. . .* p. 132, n. 3). Il ne semble pas possible de conclure ici sur la justesse de l'hypothèse de Bitsch; l'utilisation d'un commentaire de Victorinus (s'il a existé) par Macrobe serait trop limitée.

de l'âme, victime de ses passions, moins comme une nécessité physique que comme un *châtiment*; ce n'est qu'après la purification procurée par ce châtiment que l'âme peut enfin retourner au ciel[100]. Quelle est la nature de ce châtiment? Macrobe parle seulement du «Tartare» d'où l'âme émergera à la fin de son supplice; comme il a précédemment expliqué que le Tartare, c'est le corps dans lequel vient s'enfermer l'âme[101], on en déduit que «les siècles infinis au cours desquels les âmes des coupables retournent sans cesse dans les mêmes châtiments» et les corps qui par leurs séductions tiennent enchaînées les âmes et les empêchent de retourner au ciel, évoquent les vicissitudes de la métempsychose. Celle-ci se produit en vertu d'une sorte de condamnation judiciaire, et non plus en vertu d'une loi de nature. La différence ne semble d'ailleurs pas très sensible pour Macrobe. Il s'intéresse plus à l'aspect métaphysique de la séduction dangereuse qu'exerce le corps sur l'âme, qu'aux conséquences pratiques de cette séduction: ainsi, à propos du suicide, nous avons vu qu'il rapportait, à la suite de Porphyre, la très vieille superstition qui veut que l'âme des suicidés («biothanates» par définition) s'attarde autour du cadavre[102]; ce qui, pris à la lettre, s'accorde mal avec la métempsychose proprement dite; mais le rappel de cette superstition a la même signification métaphysique que l'évocation de la migration des âmes. En cédant aux passions, l'âme s'attache encore plus étroitement au corps, lors même qu'elle croit y échapper par la force. Donc il ne faut pas accorder trop d'importance aux contradictions apparentes entre la pensée de Porphyre et celle de Macrobe en ce qui concerne les limites de la réincarnation des âmes.

---

[100] *In Somn.* 2, 17, 13-14: *Sed quia inter leges quoque illa imperfecta dicitur in qua nulla deviantibus poena sancitur, ideo in conclusione operis poenam sancit extra haec praecepta viventibus, quem locum Er ille Platonicus copiosius executus est saecula infinita dinumerans, quibus nocentum animae in easdem poenas saepe revolutae sero de tartaris permittuntur emergere et ad naturae suae principia quod est caelum, tandem impetrata purgatione remeare. Necesse enim omnem animam ad originis suae sedem reverti, sed quae corpus tamquam peregrinae incolunt cito post corpus ad patriam revertuntur, quae vero corporum illecebris ut suis sedibus inhaerent, quanto ab illis violentius separantur, tanto ad supera serius revertuntur.*

[101] Cf. *supra* p. 575 sq..

[102] *In Somn.* 1, 13, 10; cf. *supra* p. 590.

Le De regressu animae

Il subsiste une difficulté: si la position de Porphyre n'est pas toujours très nette, comme nous venons de le voir, c'est en tout cas dans le *De regressu animae* qu'il affirme de manière catégorique l'impossibilité pour l'âme humaine de s'incarner dans un corps de bête, ce dont il est félicité par saint Augustin [103]. Macrobe n'ignore pas l'existence de ce traité qu'il utilise dans sa discussion du suicide (*In Somn.* 1, 13) [104]. Comment expliquer qu'il ait négligé volontairement un aspect si caractéristique et si nouveau de la pensée de Porphyre? On peut avancer l'hypothèse suivante: le *De Styge* que suit peut-être Macrobe en *In Somn.* 1, 9 lui donne l'occasion d'atténuer la portée de la métensomatose animale par une interprétation allégorique; la formule atténuative *anima quam... in pecudem quodam modo reformavit ex homine* reproduirait alors la démarche de Porphyre substituant au θηρίου βίον de Platon la formule θηριώδη βίον [105]. Ayant ainsi sinon concilié Porphyre et la tradition platonicienne, du moins estompé leur opposition [106], il ne revient plus sur cette question qui d'ailleurs ne lui paraît pas essentielle, et dont on peut très bien ne pas parler à propos du suicide.

Il reste alors à examiner le deuxième point à propos duquel Porphyre se démarque de la tradition platonicienne: certaines âmes peuvent parvenir à la béatitude éternelle. Macrobe est-il ici en accord avec l'auteur du *De regressu*?

Retour au ciel temporaire ou définitif?

Porphyre, au dire d'Augustin, professait que les âmes pouvaient échapper un jour au cercle fatal des réincarnations: «Porphyre dit que l'âme, totalement purifiée, lorsqu'elle sera retournée auprès du Père, ne retournera plus jamais dans les misères de ce monde» [107].

---

[103] Cf. *supra* p. 619-620.

[104] Cf. *supra* p. 590.

[105] *In Somn.* 1, 9, 4.

[106] Porphyre, *ap.* Stobée, *Ecl.* 1, 49, 60, Wachsmuth p. 447, 4-5, et Platon, *Phaedr.* 249 b; sur l'importance de ces nuances, cf. H. Dörrie, *art. cit.* p. 430-432; cf. encore Calcidius (c. 198) et Proclus (*In Tim.* 3, 294, 25 sq.) qui, commentant tous deux *Timée* 42 c, insistent sur la signification allégorique des affirmations de Platon.

[107] Augustin, *Civ. Dei* 22, 27 = Bidez, fg. 11, 6, p. 42*.

Trois autres textes d'Augustin prêtent à Porphyre la même opinion, en des termes qui ne laissent aucune place à l'équivoque [108]. On ne voit pas très bien pourquoi Zeller essaie de restreindre la portée de ces affirmations [109]. J. Pépin a montré que les *Sermons* 240, 241 et 242 qui dérivent probablement d'une autre source porphyrienne, sans confirmer expressément les renseignements fournis par la *Cité de Dieu*, ne les démentent absolument pas [110]. Pour nous en tenir à la *Cité de Dieu*, dont le témoignage est indiscutable, on peut faire deux remarques: 1) Augustin associe l'hypothèse d'une béatitude éternelle et le refus de la métensomatose animale; 2) il oppose Porphyre à la tradition platonicienne, et tout spécialement à la doctrine d'un «Virgile platonisant»: par deux fois cette expression revient sous sa plume à propos des vers 750-751 du Chant VI de l'*Enéide* (il s'agit des âmes qui s'abreuvent aux eaux du Léthé avant de retourner sur terre) [111]. Il est donc tout à fait possible qu'Augustin oppose un commentaire néo-platonicien de Virgile (celui de Victorinus?) au *De regressu animae*. On remarquera que Servius, à propos du vers 745, pose la question du retour définitif des âmes au ciel et la tranche par la négative: tôt ou tard les âmes reviendront sur terre et reprendront le cycle infini des réincarnations [112]. Or Servius, qui présente des parallèles assez troublants avec Macrobe et Victorinus, est seul à poser cette question et à y répondre de façon négative [113]. Si donc Servius et Macrobe ont utilisé le même commentaire néo-platonicien de Virgile, ils en ont fait chacun un usage bien différent, car Macrobe: 1) ne cite par *Aen.* 749-751, ni en *In Somn.* 1, 9 ni ailleurs; 2) ne dit pas, dans son exégèse platonicienne de Virgile, que la métempsychose est sans fin; 3) interprète le mythe du Léthé comme Numénius, d'une manière différente de celle que Virgile suggère à Servius et au commentateur platonicien utilisé par Augustin [114].

---

[108] *Civ. Dei* 10, 30; 13, 19; 22, 27.

[109] *Phil. der Griechen*. . . 2, p. 715.

[110] *Théologie cosmique*. . . p. 438-439; la source des *Sermons* pourrait être, indirectement, le Κατὰ χριστιανῶν (p. 443-459).

[111] *Civ. Dei* 10, 30 = Bidez, fg. 11, 1, p. 39*, 16-22: *Falsum esse ostendit, quod Platonice videtur dixisse Vergilius, in campos Elysios purgatas animas missas (quo nomine tamquam per fabulam videntur significari gaudia beatorum) ad fluvium Letheum evocari, hoc est ad oblivionem praeteritorum*:

«*Scilicet inmemores supera ut convexa revisant*
«*Rursus et incipiant in corpora velle reverti*.

Cf. aussi *Civ. Dei* 22, 26: . . . *quem posuit ex Platone Vergilius*. . .

[112] In *Aen*. 6, 745, Thilo t. 2, p. 105, 18-23: *Et quaeritur utrum animae per apotheosin, de quibus ait «pauci laeta arva tenemus», possint mereri perpetuam vacationem. Quod non potest fieri: merentur enim temporis multi, non perpetuitatis, et quae male vixerunt statim redeunt, quae melius, tardius, quae optime, diutissimo tempore sunt cum numinibus. Paucae tamen sunt, quae et ipsae exigente ratione, licet tarde, coguntur reverti*.

[113] Remarque judicieuse de P. Hadot (*Marius Victorinus*. . . p. 228-

En fait, à propos du retour des âmes au ciel, Macrobe, même quand il ne l'affirme pas clairement, *fait comme si ce retour était définitif.* Alors que Servius établit une sorte de proportionnalité entre les mérites des âmes et le temps qu'elles resteront au ciel *avant de redescendre sur terre,* Macrobe, lui, fait dépendre la durée totale des réincarnations successives de l'âme des mérites, ou plutôt des démérites, de celle-ci [115]. La différence est significative: si Macrobe proportionne le châtiment à la faute, et non la récompense au mérite, c'est que la récompense ne peut être mesurée, elle est éternelle. Il est alors permis de donner tout son sens à une phrase qu'on aurait pu tenir à la rigueur pour une clause de style:

---

230); il faut remarquer cependant qu'à propos d'*Aen.* 6, 404, 426 et 713, Servius laisse entendre que la béatitude peut être définitive; à propos du v. 404 il évoque d'ailleurs curieusement à l'appui de cette thèse le v. 744 (. . . *pauci laeta arva tenemus.* . .), tandis qu'il parle de la nécessité de la réincarnation à propos du v. 745. Tout cela n'est pas très cohérent: aux v. 404 et 426, il est question du séjour dans les Champs Elysées; au v. 713 il est dit que certaines âmes se réincarnent aussitôt. Servius distingue peut-être tacitement les réincarnations au cours d'un même grand cycle (*Annus magnus*) qui peuvent prendre fin, alors que le retour de la Grande Année amène nécessairement le retour aux corps de toutes les âmes ? Question délicate: pourquoi Victorinus n'évoque-t-il pas ce problème ?

[114] En fait Macrobe parle deux fois du Léthé; une première fois à propos des fleuves infernaux (*In Somn.* 1, 10, 10), où le «fleuve de l'oubli» comme il l'appelle signifie l'oubli par l'âme de sa nature céleste (interprétation analogue à celle de Servius); une deuxième fois quand il décrit la chute de l'âme d'après Numénius, et le Léthé signifie alors l'ivresse de la matière (*In Somn.* 1, 12, 12); il ne s'agit plus alors de l'oubli des choses célestes, mais de l'attrait des choses terrestres — ce qui revient au même naturellement, pour la destinée de l'âme, — mais prouve que les deux passages n'ont pas la même source.

[115] Servius, *loc. cit.*; Macrobe, *In Somn.* 2, 17, 14: *Necesse est enim omnem animam ad originis suae sedem reverti, sed quae corpus tamquam peregrinae incolunt cito post corpus velut ad patriam revertuntur, quae vero corporum illecebris ut suis sedibus inhaerent, quanto ab illis violentius separantur, tanto ad supera serius revertuntur.*

«Il nous enseigne que les âmes qui ont bien mérité de la république sont rendues au ciel après leur sortie du corps et là jouissent d'une béatitude sans fin (*beatitatis perpetuitate*)» [116]. Bien que Macrobe ne soit pas très explicite sur ce point, on peut conclure qu'il accepte la doctrine porphyrienne d'un retour définitif des âmes purifiées au ciel: il l'affirme une fois, la présuppose le plus souvent, et ne la dément jamais lorsqu'il aurait l'occasion de le faire.

Conclusion

Sur la métempsychose, la doctrine de Macrobe n'est pas très nette; nous croyons avoir montré cependant qu'il s'éloigne beaucoup moins de Porphyre qu'on a pu le croire en ce qui concerne la métensomatose animale, et qu'il se rapproche beaucoup de sa position sur la possibilité qu'ont les âmes, après une purification parfaite, d'échapper au cycle des réincarnations. La métensomatose est pour lui une idée commode, qui permet d'expliquer le châtiment de l'âme en renonçant aux vieilles croyances infernales; elle exprime très bien cette vérité platonicienne que le corps est une prison; mais elle ne constitue pas pour Macrobe un article de foi fondamental. Puisqu'il connaît le *De regressu,* il n'a pu ignorer l'originalité de la position de Porphyre (encore cette originalité ne lui apparaît-elle pas aussi frappante qu'à Augustin), mais il a peut-être préféré éviter de soulever une question brûlante sur laquelle s'opposaient Plotin et Platon d'une part, et Porphyre d'autre part. On ne peut prétendre toutefois qu'il ait pris contre Porphyre le parti de Plotin [117].

---

[116] *In Somn.* 1, 4, 1: . . . *animas bene de re publica meritorum post corpora caelo reddi et illic frui beatitatis perpetuitate nos doceat.* Il est vrai que Macrobe commente ici la phrase de Cicéron (*Somn. Scip.* 3, 1): *Omnibus qui patriam conservaverint, auxerint certum esse in caelo definitum locum ubi* beati aevo sempiterno *fruantur*. . .; il suit donc la pensée de Cicéron (encore que ce dernier ne distingue pas nettement dans le *Songe* la béatitude limitée à la Grande Année et la béatitude éternelle); mais rien ne l'empêchait de forcer sa pensée (comme il le fait ailleurs en admettant le retour au ciel de toutes les âmes et non seulement de celles des hommes d'État); c'est donc qu'il admet réellement la possibilité d'une rupture du cercle fatal des réincarnations.

[117] A-t-il voulu éviter de donner des gages aux chrétiens qui, par la voix d'Augustin, félicitent bruyamment Porphyre? C'est une hypothèse admissible, mais que rien ne peut confirmer.

Sur le fond, il est certain que Macrobe n'a pas pris conscience des implications métaphysiques des problèmes que pose la métensomatose; en ce sens, on peut dire qu'il ne suit pas Porphyre[118]. Il n'a pas senti notamment la difficulté insoluble que posait dans le système platonicien l'évasion de certaines âmes du cycle des réincarnations: le nombre des âmes étant fini, il faut que de nouvelles âmes soient créées pour suppléer à l'épuisement des âmes préexistantes — ce qu'Augustin, de son côté, a fort bien vu[119]. Dans un monde éternel où la Grande Année amène la renaissance cyclique des mêmes êtres, les âmes sont condamnées à se réincarner éternellement[120].

Macrobe a-t-il seulement une vision claire et cohérente de ce qu'est l'éternité? Les développements qu'il consacre, à la fin de son *Commentaire*, à l'éternité du monde et à celle de l'âme, vont peut-être nous éclairer sur ce sujet.

3. L'ETERNITÉ DU MONDE

Pour montrer à son petit-fils la vanité de la gloire humaine, l'Africain l'avertit que même si son nom passe à la postérité, tout souvenir en sera aboli lors de ces embrasements et inondations qui renouvellent périodiquement l'univers[121]. Macrobe explique alors que lorsque Cicéron soutient que la gloire d'un homme ne peut dépasser les limites géographiques de la terre habitée[122] ni les limites temporelles de la Grande Année, il «apporte une solution implicite à la question qui trouble les réflexions de bien des gens, à savoir si le monde est ou non éternel» [123].

---

[118] Qui, lui, a bien senti quel était l'enjeu du débat: cf. H. Dörrie, *art. cit.*

[119] *Civ. Dei*, 12, 21.

[120] E. Rohde pense que les Pythagoriciens n'ont pu éviter de concevoir que certaines âmes brisaient le cercle fatal; mais à l'appui de sa thèse il apporte surtout des arguments logiques, à côté de quelques témoignages incertains (*op. cit.* p. 399, n. 2). Dans le cas de Porphyre, le témoignage d'Augustin est formel. L'origine de cette croyance serait orphique.

[121] *Somn. Scip.* 7, 23: *Quin etiam si cupiat proles illa futurorum hominum deinceps laudes unius cujusque nostrum a patribus acceptas posteris prodere, tamen propter eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est, non modo non aeternam, sed ne diuturnam quidem gloriam adsequi possumus.* P. Boyancé, dans son commentaire (*Etudes*. . . p. 147 sq.) se montre très sceptique sur l'origine posidonienne de ce développement; cf. sa controverse avec Van Den Bruwaene (*supra* p. 496, n. 7); si l'on suit P. Boyancé, le caractère posidonien du texte de Macrobe n'en est que plus remarquable.

[122] Ou plutôt du quart connu des surfaces habitées (cf. *supra* p. 471).

Analyse de l'argumentation d'In Somn. 2, 10

En effet, poursuit-il, bien des faits militent en faveur de la thèse d'un monde créé, qui a commencé d'exister il y a peu de temps; et il cite pêle-mêle les découvertes tardives de la civilisation, les origines très récentes de l'histoire (2000 ans) et même le mythe de l'Age d'or (§ 6-9). Par ailleurs c'est une vérité non moins assurée «dont la philosophie se porte garant» que le monde a toujours existé (§ 9). Comment concilier la thèse créationniste des uns avec l'hypothèse éterniste des autres? Telle est la double aporie à laquelle il entend répondre: d'abord, dit-il, le monde a bien été créé par Dieu, mais «non pas à un moment précis du temps», car il n'y a pas de temps sans monde pour le mesurer (§ 9 fin). Ensuite, ce sont les «vicissitudes» du monde (embrasements et inondations) qui, en provoquant la rupture du processus de civilisation, obligent l'humanité à repartir de rien et lui font perdre jusqu'au souvenir des civilisations passées (§ 10-16); accessoirement (§ 10-13) il donne une explication «physique» des embrasements et inondations périodiques.

A notre tour, nous dirons que Macrobe apporte une solution plus ou moins explicite à trois questions: l'éternité du monde, les cataclysmes périodiques et le progrès de l'humanité. En outre, son argumentation déborde, implicitement, sur une des questions qui touchent à l'immortalité de l'âme.

Le chapitre 10 du Livre II a fait l'objet de plusieurs études fructueuses qui ont déblayé le terrain de façon très satisfaisante. M. Schedler le premier a relevé d'intéressants parallèles avec le texte de Macrobe, mais il s'est trompé sur sa source immédiate [124]. K. Mras pour sa part a démontré que ces développements remontent jusqu'à Posidonius et que leur source immédiate est le *Commentaire au Timée* de Porphyre [125]. A. R. Sodano enfin a parachevé la démonstration de Mras et donné un aperçu judicieux de l'ensemble du chapitre [126]. Et grâce à l'ouvrage de J. Pépin on peut se faire une idée beaucoup plus exacte de la façon dont se posait dans l'antiquité le problème de la création et de l'éternité du monde [127]. Envisageons d'abord cette dernière question.

---

[123] *In Somn.* 2, 10, 5: *In hac enim parte tractatus illa quaestio latenter absolvitur, quae multorum cogitationes de ambigenda mundi aeternitate sollicitat.*

[124] *Die Philosophie des Macrobius*... p. 29-34; d'une mauvaise interprétation d'Augustin (*Civ. Dei* 12, 10) il conclut à l'utilisation d'Apulée: erreur rectifiée par Mras et Sodano, *loc. cit. infra.*

Création et éternité du monde

Un très vieux débat oppose partisans de l'éternité du monde (thèse soutenue au premier chef par Aristote et les Péripatéticiens [128]) et partisans de sa création; car si on prend à la lettre le texte du *Timée* 28 b *sq.* l'existence d'un démiurge impliquant que le monde a eu un commencement rend problématique sa pérennité, puisque les deux éternités *a parte ante* et *a parte post* sont généralement liées pour les Anciens [129]. En fait, les textes du *Timée* peuvent prêter à des interprétations contradictoires [130]. Le Moyen-Platonisme, puis le Néo-Platonisme avaient opté pour une solution moyenne: le monde est créé, mais non dans le temps. C'est Porphyre qui devait fonder cette thèse pour la postérité, encore qu'elle ne soit pas très nouvelle, comme le remarque J. Pépin [131]. Les rapprochements opérés par Mras et Sodano avec des textes de Proclus, de Philopon et de Porphyre lui-même cité par un écrivain arabe, ne laissent ici aucun doute: Macrobe transcrit l'opinion de Porphyre en se contentant de l'adapter à son sujet [132]. «Mais que le monde, écrit-il, ait toujours existé, la philosophie s'en porte garant, créé sans doute par Dieu, mais *non à un moment précis du temps* (*non ex tempore*), s'il est vrai que le temps n'a pu exister avant le monde puisque rien d'autre que le soleil ne peut faire le temps»[133]. L'expression *ex tempore* correspond exactement au grec ἀπὸ χρόνου qu'on retrouve chez Proclus et chez Philopon; Mras traduit avec précision: «nicht von einem bestimmten Zeitpunkt an»[134]. J. Pépin pense que cette solution remonte en définitive au *De philosophia* du jeune Aristote[135]. Ce qui importe ici, c'est qu'elle concilie la thèse créationniste du *Timée* avec l'hypothèse aristotélicienne d'un monde éternel: la création du monde ayant lieu *hors du temps*, on ne peut plus dire qu'il fut un temps où le monde n'existait pas[136], mais *dans le temps* sa pérennité est assurée *a parte ante* comme *a parte post*; cependant cet effort de conciliation tend essentiellement à *prouver l'éternité du monde* (et non à sauver sa création par le démiurge). On connaît le rôle qu'a toujours joué dans la polémique entre chrétiens et païens la question de la fin du monde: Macrobe soutient ici la thèse qui oppose de façon irréductible les païens aux chrétiens, opposition dont on retrouve la trace dans les fragments conservés du *Contra christianos* de Porphyre[137]. On remarquera qu'il fait d'un exposé porphyrien un usage diamétralement opposé à celui qu'en fait Augustin dans la *Cité de Dieu*.

---

[125] *Macrobius' Kommentar...* p. 269-273.

[126] *Quid Macrobius de mundi aeternitate senserit quibusque fontibus usus sit,* dans *A.C.* t. 32, 1963, p. 48-62; l'extrait *In Somn.* 2, 10, 5-16 est donné par le même auteur comme un «*fragmentum incertum*» du *Commentaire au Timée* (*Porphyrii in Platonis Timaeum...* p. 73, 1-p. 75, 16).

[127] *Théologie cosmique...* p. 39-40, 44, 79-100, 251-278, 478-483; la méthode particulière de l'auteur l'amène à revenir plusieurs fois sur le même sujet; le texte de Macrobe est analysé p. 481-482.

[128] *De Caelo* 1, 10-12.

[129] J. Pépin, *loc. cit.* et spécialement p. 79-81.

[130] A. E. Taylor, *A Commentary...* p. 66-70; c'est Aristote qui, pour mieux situer sa position, a fait de Platon le partisan d'un monde créé dans le temps (J. Pépin, *op. cit.* p. 39-40).

[131] *Op. cit.* p. 86-88.

[132] Les textes fondamentaux sont réunis par A. R. Sodano, dans *art. cit.* p. 54-55: Proclus, *In Tim.* Diehl t. 1 p. 382, 12-p. 383, 1; Jean Philopon,

Les embrasements et inondations de l'univers

Pour expliquer le renouvellement périodique de l'univers submergé alternativement par le feu et l'eau, Macrobe fait appel aux

---

De aet. Mundi 6, 14, Rabe p. 164, 18-p. 165, 6; Mohammed aš-Šharastânī, *Lib. de sectis religiosis et phil.* éd. Cureton p. 345. Ce dernier texte est intéressant car il prête à Porphyre la volonté de concilier la doctrine d'Aristote et celle de Platon.

[133] *In Somn.* 2, 10, 9: *Sed mundum quidem fuisse semper philosophia auctor est, conditore quidem deo, sed non ex tempore; si quidem tempus ante mundum esse non potuit cum nihil aliud tempora nin cursus solis efficiat.*

[134] *Art. cit.* p. 271. Cf. Proclus, *In Tim.* Diehl 1, 283, 29: . . . τὸν δὲ κόσμον ἀπὸ χρόνου γενητόν. . . (hypothèse «extraordinaire» d'Atticus); Philopon, Rabe p. 149, 13-14: . . . τὸ ἀπὸ χρόνου ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβὸν πρότερον οὐκ ὄν. . .; voir aussi Philon, *De op. mundi*, 76.

[135] *Op. cit.* p. 482.

[136] Formule prêtée, on s'en souvient, à Arius à propos du Verbe; l'analogie des deux formules est évidente.

[137] Fg. 34 Harnack.

«physiciens»: ceux-ci nous enseignent en effet que le feu de l'éther se nourrit des émanations humides de la zone équatoriale située sous la course du soleil; l'excès d'alimentation ou l'épuisement des réserves entraîne ainsi l'alternance des incendies et des inondations de la terre [138]. La première partie de cette théorie — l'origine du feu céleste — remonte très évidemment aux Stoïciens, mais non à ceux de l'Ancien Portique: un texte de Diogène Laërce l'attribue à Posidonius, et Porphyre l'adopte dans le *De antro* [139]. La deuxième partie (alternance des embrasements et des inondations) serait assez banale, si elle ne se trouvait liée ici à l'idée curieuse que les Egyptiens seuls sont épargnés par les cataclysmes; la même idée est mentionnée par Augustin, dans la *Cité de Dieu*, en des termes très voisins [140]. Elle remonte au *Timée* 38 c, que Macrobe est seul à évoquer; mais comme le remarque justement A. R. Sodano, Augustin, dans le chapitre suivant, s'efforce de réfuter ceux qui affirment que les Egyptiens ont conservé un souvenir infiniment long de leur histoire [141]. Puisque cet argument apparaît justement chez Macrobe, il semble évident que les deux auteurs ont puisé à la même source, à savoir le *Commentaire au Timée* de Porphyre s'inspirant ici de Posidonius (comme le prouve encore l'argumentation relative au progrès des civilisations) [142].

L'apparition tardive des civilisations sur la terre

Un autre volet de l'argumentation de Macrobe nous renvoie à Posidonius: comme preuve de l'existence récente du monde, il invoque l'apparition tardive des civilisations humaines sur la terre, et mêle pour cela deux visions différentes sinon contraires de l'histoire des hommes, l'une fondée sur le progrès de la civilisation engendré par le besoin et la nécessité, l'autre sur la décadence morale de l'humanité qui, partie de «l'Age d'or», tombe finalement dans les cruautés de l'«Age de fer» [143]; de ces deux aperçus, il présente une synthèse particulièrement nette à la fin du chapitre. Poussés par la nécessité, les hommes fondent les premières sociétés, heureuses et vertueuses (l'Age d'or); mais vient le temps des rivalités, des querelles s'aggravant avec les progrès de la civilisation (l'Age de fer) [144]. K. Mras d'abord, puis A. R. Sodano ont rapproché le point de vue exposé ici par Macrobe de ceux qu'exposent Sénèque dans sa lettre 90, Némésius, et Porphyre dans ses *Questions homériques* [145]. Il en résulte que cette synthèse originale est de Posidonius et que Macrobe la reçoit par l'intermédiaire de Porphyre.

---

[138] *In Somn.* 2, 10-14.

[139] Cf. Mras, *art. cit.* p. 272; A. R. Sodano, *art. cit.* p. 60-61; Diogène Laërce 7, 145; Porphyre, *De antro* 11: l'exégèse allégorique (§ 10) de l'*Iliade* 1, 423-425 se retrouve dans les *Saturnales* 1, 23, 2, avec référence explicite à Posidonius. Cette explication bizarre et de type archaïque contredit évidemment la cosmologie de Macrobe (soleil deux fois plus grand que la terre, et considérablement éloigné); mais elle devait être traditionnelle chez les allégoristes stoïcisants: Porphyre et Macrobe la reprennent sans même essayer de l'harmoniser avec leurs autres conceptions (cf. *supra* p. 435 sq.).

[140] *Civ. Dei* 12, 10. Cf. Mras, *art. cit.* p. 272-273 et A. R. Sodano, *art. cit.* p. 56-57.

[141] *Civ. Dei* 12, 11.

[142] Schedler (*loc. cit.*) avait cru pouvoir faire d'Apulée, mentionné par Augustin, la source commune de Macrobe et d'Augustin; mais Mras (p. 273) a très bien montré que la mention d'Apulée ne concerne qu'une incidente dans le développement d'Augustin.

Ainsi l'ensemble du chapitre 10 s'inspire bien du *Commentaire au Timée* de Porphyre et nous transmet, pour une grande part, l'enseignement de Posidonius. Toutefois, les comparaisons établies avec les auteurs remontant aux mêmes sources montrent que Macrobe a réuni dans son développement les explications de Porphyre relatives à deux passages du *Timée* (30 a, 2-5 et 22 c sq.) et qu'il les a adaptées de manière originale au commentaire du *Songe de Scipion* [146].

---

[143] *In Somn.* 2, 10, 6-7.

[144] *In Somn.* 2, 15, 16.

[145] K. Mras, *art. cit.* p. 270; A. R. Sodano, *art. cit.* p. 50-52. Sénèque, *Ad Luc.* 90, 44; Porphyre, *Quaest. Hom.* Schrader p. 61, 8 sq. Sur Némésius, cf. les textes cités par W. W. Jaeger, *Nemesius von Emesa, Quellenforschung zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios,* Berlin 1914, p. 123-125.

[146] Conclusion pertinente d'A. R. Sodano (*art. cit.* p. 62): «. . . sed non praetereundum est eum ea quae dicta essent a Porphyrio tuitum esse eisque suum judicium et suum scribendi ordinem adjunxisse, si quidem, mea saltem sententia, in hac parte commentarii *in Somnium Scipionis* commode atque apte contexuit et acute ac subtiliter in certam formulam comprehendit quae Graecus scriptor ad Platonis Timaei duos locos explicandos disseruisset». Aussi le chapitre 10, document important pour le *Commentaire* de Porphyre, ne permet pas la reconstitution, même approchée, des deux passages utilisés et Sodano a raison de les ranger parmi les *fragmenta incerta.*

Preuves de l'éternité du monde

Nous avons traité plus haut de la mesure de la Grande Année qui fait l'objet du chapitre 11 du livre II [147]. Nous avons relevé à cette occasion des ressemblances frappantes entre ce chapitre et le chapitre 17 du livre I, qui ont probablement tous deux la même source [148]: s'agit-il encore une fois du *Commentaire au Timée* de Porphyre? Il est difficile de se prononcer ici, car les chiffres donnés par Macrobe, l'équivalence qu'il suggère entre la mesure de la Grande Année et celle de la rotation des fixes (ou mouvement de précession des équinoxes) est sans analogue chez les auteurs qui ont abordé ces questions dans l'Antiquité; les deux chapitres 10 et 11 qui se suivent dans le livre II ont une structure et une tonalité assez différentes: le premier est une véritable démonstration de type philosophique, le second est une énumération de données astronomiques. S'ils proviennent du même commentaire de Porphyre, ils se réfèrent en tout cas à des passages éloignés de cet ouvrage.

L'auteur du *Commentaire* consacre donc deux chapitres, l'un (*In Somn.* 2, 10) à concilier la thèse de l'éternité du monde avec les apparences contradictoires que présente l'histoire, l'autre (*In Somn.* 2, 11) à donner une mesure aux cycles éternellement recommencés de la vie du monde; mais de l'éternité du monde elle-même il n'apporte aucune preuve, sinon le *consensus* des philosophes [149]. Pourtant en deux autres endroits il apporte deux preuves de cette éternité empruntées à Plotin; une première fois à propos d'une incidente de Cicéron — l'âme anime le monde «pour une part mortel» — (nous en avons parlé plus haut, et montré comment il saisissait artificiellement l'occasion de faire intervenir la démonstration plotinienne) [150]: le monde est soumis à un flux perpétuel qui devrait l'épuiser si ce flux se déversait à l'extérieur; or rien n'est extérieur au monde, donc le monde ne peut être mortel [151]. Une deuxième fois, lorsqu'il aborde les preuves de l'immortalité de l'âme, il remarque que l'immortalité peut être procurée à un être soit par l'entremise d'un autre, soit par lui-même: l'âme est immortelle d'elle-même, mais le monde est immortel parce que l'âme qui l'anime le maintient dans une vie perpétuelle [152].

---

[147] Cf. *supra* p. 406 sq.

[148] *In Somn.* 1, 17, 16-17 = *In Somn.* 2, 11, 8-10; cf. *supra* p. 406-410 et la n. 116.

[149] *In Somn.* 2, 10, 9: . . . *sed mundum fuisse semper philosophia auctor est.*

[150] Cf. *supra* p. 570.

[151] *In Somn.* 2, 12, 13-14 = *Enn.* 2, 1, 1.

Si l'on compare les deux passages du *Commentaire* au traité 2, 1 (*Du Monde*) de Plotin, on constate, malgré les ressemblances formelles bien mises en évidence par K. Mras et surtout par le P. Henry [153], quelques différences notables dans la hiérarchie des arguments: le premier est donné en effet par Plotin comme insuffisant, car il ne garantit pas l'incorruptibilité du soleil et des astres; le second en revanche fait intervenir la notion de hiérarchie parmi les âmes: c'est parce que l'âme du Ciel est plus puissante et qu'elle anime un monde supérieur qu'elle confère l'éternité aux astres, ce que ne peuvent faire les âmes inférieures qui animent les animaux et les plantes terrestres [154]. Il est donc probable que l'attention de Macrobe a été attirée sur ce traité de Plotin par le même traité porphyrien qui inspire les longs développements sur l'immortalité de l'âme [155].

En définitive les deux preuves de l'immortalité du monde que donne Macrobe, bien qu'elles soient empruntées à la même source, apparaissent à deux endroits différents du *Commentaire* qui ni l'un ni l'autre ne traitent de l'immortalité du monde, celle-ci faisant l'objet d'un autre groupe de chapitres. Le caractère très particulier de ces chapitres est ainsi confirmé; le «stoïcisme» de Posidonius qui y transparaît n'est pas raccordé aux thèmes platoniciens qui apparaissent ailleurs. Aussi ne doit-on pas s'étonner si certains détails s'harmonisent mal avec la doctrine du reste du *Commentaire*: pourquoi l'Egypte échappe-t-elle aux embrasements et aux inondations, exception qui dérange l'ordonnance du monde sublunaire?

---

[152] *In Somn.* 2, 13, 7: . . . *aut enim ideo est immortale quid, quia per se non est capax mortis, aut quia procuratione alterius a morte defenditur. Ex his prior modus ad animae, secundus ad mundi immortalitatem refertur. Illa enim suapte natura a condicione mortis aliena est, mundus vero animae beneficio in hac vitae perpetuitate retinetur* (= *Enn.* 2, 1, 4). Ces deux preuves sont relevées par Schedler, *op. cit.* p. 33.

[153] K. Mras, *op. cit.* p. 274; P. Henry, *op. cit.* p. 151-153.

[154] *Enn.* 2, 1, 5-6.

[155] Ce qui n'exclut pas qu'il l'ait consulté directement: voir nos arguments p. 571-573.

Y aurait-il deux types de métensomatose, l'un pour les Egyptiens, dont l'histoire est sans fin, l'autre pour le reste de l'humanité dont l'histoire recommence éternellement? Ce n'est pas à propos du monde, mais à propos de l'âme que Macrobe envisagera de poser au fond le problème de l'Eternité.

Conclusion

Les quelques éléments disparates de la doctrine de Macrobe ne compromettent pas vraiment la cohérence de l'ensemble: le monde, créé par Dieu sans doute, mais hors du temps, a toujours existé et existera toujours. Or c'est là un des sujets sur lesquels chrétiens et païens de l'«hellénisme» se sont affrontés jusqu'au bout [156]. Le traité *Du Monde* (*Enn.* 2, 1) de Plotin qu'utilise Macrobe est d'ailleurs dirigé contre les chrétiens gnostiques qui, admettant la fin du monde, imaginent qu'elle se produira sous l'effet d'un «repentir de l'Ame», c'est-à-dire du démiurge [157]. Ainsi, en affirmant catégoriquement et à plusieurs reprises l'incorruptibilité du monde, l'auteur du *Commentaire* soutient l'une des thèses majeures que l' «hellénisme» n'a cessé d'opposer aux chrétiens [158].

4. LES PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME

Dans le *Songe de Scipion*, Cicéron traduit presque littéralement une démonstration célèbre du *Phèdre* qui peut se résumer ainsi: l'âme est principe de mouvement; seul ce qui se meut soi-même peut être principe de mouvement; donc l'âme se meut elle-même; mais comme ce qui se meut soi-même est éternel, l'âme est éternelle [159].

Le texte platonicien reproduit par Cicéron est formé d'une série de syllogismes assez rigoureusement déduits les uns des autres. Macrobe le commente à son tour en recourant à un formidable arsenal de syllogismes qu'il emprunte, dit-il, «à divers sectateurs de Platon»[160]. Les quatre chapitres — *In Somn.* 2, 13-16 — constituent ainsi un tout qui se détache nettement par la rigueur de la composition d'ensemble et par le ton déjà scolastique de la démonstration. D'où provient ce développement, et que vient-il faire au terme des discussions d'allure plutôt mystique consacrées à l'âme[161]?

---

[156] Un siècle plus tard, c'est pour résoudre cette épineuse question que Jean Philopon écrira son *De aeternitate mundi.*

[157] *Enn.* 2, 1, 5, fin; cf. aussi 2, 9.

[158] Salloustios, *De diis et mundo*, 7, 1: l'auteur y affirme que le monde est nécessairement impérissable et même increé; pour Macrobe, reconnaître que le monde est créé, c'est faire une concession au *Timée*, non aux chrétiens; sur le fond il reste dans le camp des païens.

[159] *Somn. Scip.* 8, 27 = *Phaedr.* 245 sq.; P. Boyancé rejette comme inutile la possibilité que Posidonius ait servi d'intermédiaire pour Cicéron (*Etudes*. . . p. 128, n. 2). Ces preuves sont reprises dans les *Tusculanes.*

Analyse du développement In Somn. 2, 13-16[162]

L'ensemble de l'argumentation est organisé selon un schéma très caractéristique: deux développements positifs (prouvant l'immortalité et l'automotricité de l'âme = chapitres 13 et 15-16) encadrent un développement négatif (arguments d'Aristote contre l'auto-motricité de l'âme = chapitre 14). Cette disposition très appréciée des orateurs anciens comme le remarque Mras[163] dénote une nette préoccupation formelle. Manifestement, par l'élégance de la composition, Macrobe a voulu compenser la sècheresse logique de l'argumentation.

Au chapitre 13, il cite le texte de Cicéron et le commente: une chose peut être éternelle soit sous l'effet d'une autre (le monde grâce à l'âme), soit par elle-même, c'est le cas de l'âme. Certains Platoniciens prouvent son éternité en faisant appel à deux syllogismes, d'autres à trois, d'aucuns enfin résument toute l'argumentation en un seul syllogisme; citons ce dernier à titre d'exemple. «L'âme se meut d'elle-même; tout ce qui se meut soi-même est principe de mouvement; ce qui est principe de mouvement n'a pas de commencement; ce qui n'a pas de commencement est immortel:

---

[160] *In Somn.* 2, 13, 9: . . . *quibus syllogismis de immortalitate animae diversi sectatores Platonis ratiocinati sunt oportet aperiri*; 2, 14, 14: . . . *sed Platonici. . . docuerunt. . .*; 2, 15, 1: . . . *accingendum est secundum sectatores Platonis. . .*; 2, 15, 26: *Ex omnibus, quae eruta de Platonicorum sensuum fecunditate collegimus. . .*

[161] Juste remarque de P. Courcelle (*L.G.* p. 31).

[162] On trouvera une analyse extrêmement détaillée de toute l'argumentation de Macrobe chez Schedler (*op. cit.* p. 52-65); nous n'avons pas jugé utile de reproduire ici le détail de cette étude.

[163] *Art. cit.* p. 276; les poètes ne manquent pas d'y recourir: les *Bucoliques* sont disposées symétriquement autour de l'églogue centrale, la cinquième.

donc l'âme est immortelle» [164]. En fait, derrière la virtuosité logique de la triple preuve se retrouve l'idée que l'âme est immortelle parce que principe de mouvement, et principe de mouvement parce qu'automotrice [165].

Mais, remarque Macrobe, cette démonstration ne vaut que si l'on admet que l'âme se meut elle-même. Or cela est formellement nié par Aristote. Celui-ci prouve en effet que le premier moteur doit être immobile, parce que tout corps en mouvement doit être mû par un autre; donc, si l'on veut trouver un commencement, il faut que celui-ci soit immobile. Or l'âme est principe de mouvement, donc elle est immobile. Les multiples syllogismes d'Aristote peuvent se ramener à deux: «tout ce qui se meut est mû par autre chose; donc le premier moteur ou bien est immobile, ou bien est mû; mais s'il est mû par autre chose, il ne peut être appelé premier moteur, et nous serions amenés à chercher sans fin un premier moteur; il reste à dire qu'il est immobile; donc le premier moteur est immobile» [166], et «l'âme est principe de mouvement, ce qui est principe de mouvement n'est pas mû, donc l'âme n'est pas mue» [167]. Suivent alors huit syllogismes grâce auxquels «Aristote» renforce et parachève sa démonstration, et qui peuvent se résumer dans le dernier des huit: «Si l'âme se meut elle-même, elle se meut selon un genre de mouvement; or il n'existe pas de genre de mouvement selon lequel elle puisse se mouvoir elle-même; donc elle ne se meut pas elle-même» [168].

---

[164] *In Somn.* 2, 13, 12: *Anima ex se movetur; quod ex se movetur principium motus est; quod principium motus est natum non est; quod natum non est immortale est; igitur anima immortalis est.* Ce syllogisme est une contraction des trois syllogismes du deuxième groupe (*In Somn.* 2, 13, 11); le premier groupe (*In Somn.* 2, 13, 10) omet l'intermédiaire «principe de mouvement».

[165] Nous emploierons les mots *automoteur, automotrice, automotricité* faute de mieux, malgré leur résonnance ferroviaire. Macrobe cite l'expression grecque αὐτοκινήτον (2, 15, 6; 12; 14; 19; 22; 32) qui n'a pas d'équivalent latin: *se movere, se movendi*. L'hybride français est passé dans la langue au XV^{e} siècle: nous le conservons par commodité. La langue allemande s'est fabriqué les composés *selbstbewegend, Selbstbewegung*. . .

[166] *In Somn.* 2, 14, 22: *Omne quod movetur ab alio movetur; quod igitur primum movet, aut stat aut ab alio et ipsum movetur: sed si ab alio, jam non potest hoc primum vocari, et semper quod primum moveat requiremus, restat ut stare dicatur, stat igitur quod primum movet.*

[167] *In Somn.* 2, 14, 23: *Anima principium motus est, principium autem motus non movetur, igitur anima non movetur.*

Les chapitres 15 et 16 sont consacrés à la réfutation des syllogismes d'Aristote pris un par un; le chapitre 15 traite de l'argument de fond (l'automotricité est possible, l'âme est automotrice); le chapitre 16 répond à chacun des huit syllogismes supplémentaires.

Macrobe traite avec les plus grands égards un adversaire de la taille d'Aristote; il ne lui ménage pas les épithètes laudatives [169] même s'il se laisse aller à traiter un de ses arguments de plaisanterie peu sérieuse [170]. Il déclare modestement qu'il n'entreprend pas de résister seul à un tel homme, mais qu'il «a rassemblé en un tout pour former un corps de défense continue» les arguments des Platoniciens, quitte à ajouter un ou deux arguments de son cru [171]. Faut-il prendre au pied de la lettre cette déclaration? Quelle est la part qui revient à Macrobe dans l'arrangement des arguments? A-t-il lui-même apporté du nouveau? Et surtout, qui sont ces *Platoniciens* à qui il dit avoir recouru?

La première démonstration platonicienne: *In Somn. 2, 13*

Cette démonstration n'a rien d'original: bien que Macrobe distingue trois groupes de Platoniciens selon qu'ils recourent à deux, à trois ou à un seul syllogisme, il est évident que les trois démonstrations peuvent toutes se tirer des mêmes textes de Platon, transcrits sous forme de syllogismes; la seconde fait intervenir entre l'idée d'automotricité et celle d'éternité la notion de «principe de mouvement»; la troisième n'est, comme le dit Macrobe lui-même, que *unius syllogismi compendium*[172]. Il n'y a donc pas lieu ici de chercher à identifier, comme pour la tripartition du cosmos, trois «sectes platoniciennes». Macrobe emprunte probablement à une seule source directe les trois systèmes de syllogismes.

---

[168] *In Somn.* 2, 14, 24-35: . . . *Si anima se movet, aliquo motus genere se movet: nullum autem motus genus quo se moveat invenitur; non se igitur movet.*

[169] *In Somn.* 2, 15, 1: *Contra has tam subtiles et argutas et verisimiles argumentationes accingendum est secundum sectatores Platonis, qui inceptum quo Aristoteles tam veram tamque validam definitionem magistri sauciare temptaverat subruerunt. In Somn.* 2, 16, 26: . . . *Aristoteli non convenit, qui quantus in aliis sit probatum est. . .*

[170] *In Somn.* 2, 16, 15: *In his etiam quae sequuntur vir tantus et alias ultra ceteros serius similis cavillanti est.*

[171] *In Somn.* 2, 15, 2: *Neque vero tam immemor mei aut ita male animatus sum, ut ex ingenio meo vel Aristoteli resistam vel adsim Platoni, sed ut quisque magnorum virorum qui se Platonicos dici gloriabantur aut singula aut bina defensa ad ostentationem suorum operum reliquerunt, collecta haec in unum continuae defensionis corpus coacervavi, adjecto siquid post illos aut sentire fas erat aut audere in intellectum licebat.*

L'argumentation aristotélicienne contre l'automotricité de l'âme

Le relevé des objections d'Aristote est plus intéressant. Remarquons d'abord que Macrobe prête au Stagirite lui-même la mise en forme d'objections qui n'apparaissent nulle part dans son œuvre sous cette forme systématique. En revanche, on retrouve en plusieurs endroits de la *Physique* surtout, mais aussi du *De anima* et de la *Métaphysique* des thèses fragmentaires qui permettent de reconstituer l'argumentation rapportée par Macrobe[173]. Donc si la mise en forme n'est pas du Maître lui-même, elle est en tout cas fidèle à l'esprit de sa philosophie. On pourrait imaginer qu'elle soit l'œuvre du Platonicien qui a entrepris de la réfuter, mais cette hypothèse, que Schedler trouve très peu vraisemblable[174], ne résiste pas à l'analyse: un Platonicien peut très bien avoir senti l'opposition entre Aristote et Platon sur la question de l'automotricité de l'âme, mais pourquoi se serait-il appliqué à éplucher l'œuvre d'Aristote pour en tirer la matière d'une argumentation cohérente à combattre? C'eût été vraiment chercher des verges pour se faire fouetter! Il est plus vraisemblable que ces objections ont été regroupées par un Péripatéticien rompu aux subtilités de la logique, et rapportées par le Platonicien qui les a réfutées dans un ouvrage que compile Macrobe. Schedler le premier a pensé à Boethos, un Péripatéticien du Ier siècle avant notre ère, contre qui Porphyre avait écrit un traité sur l'âme[175]. Mras pense que deux fragments au moins du traité de Porphyre rappellent des passages du *Commentaire au Songe* [176]. En fait ils rapportent deux arguments d'une grande banalité que Porphyre peut avoir utilisés dans plusieurs ouvrages. On pourrait penser aussi aux Συμμικτὰ ζητήματα, dont un premier livre concernait l'immortalité de l'âme; malheureusement Némésius, notre source pour cet ouvrage, passe rapidement sur les preuves platoniciennes qu'il juge trop difficiles et préfère s'en rapporter à «l'enseignement des Saintes Ecritures» [177]. Bien d'autres traités de Porphyre devaient offrir des arguments en faveur de l'immortalité de l'âme. Il semble pourtant qu'on puisse conclure en faveur du traité contre Boethos.

---

[172] Cf. Platon, *Phaedr.* 245 c-246 et *Leg.* 896 a; textes cités et analysés par Schedler (*op. cit.* p. 52).

[173] Le travail a été fait par Schedler (*op. cit.* p. 54-63). Nous avons vainement cherché dans le *corpus* des commentateurs d'Aristote une trace du système de preuves présenté dans le *Commentaire*; les analogies de détail que nous avons pu trouver ne permettent pas de reconstituer une filière entre Aristote et Macrobe.

[174] *Op. cit.* p. 54, n. 1.

[175] Περὶ ψυχῆς πρὸς Βόηθον, n° 34 (p. 69*) du catalogue de Bidez (= Beutler n° 33, art. Porphyrios, p. 289); traité mentionné par Suidas et cité trois fois par Eusèbe (*Praep. Evang.* 11, 28; 14, 10, 2; 15, 11, 16).

D'abord, que Porphyre soit la source directe de Macrobe paraît vraisemblable; les expressions plotiniennes que rapporte Schedler [178] montrent, s'il en était besoin, que nous avons affaire à un auteur platonicien. Ensuite le style très particulier de la discussion (véritable duel de syllogismes) nous éloigne du ton habituel du *Commentaire au Timée*. Nous savons que Porphyre était très au fait de la logique aristotélicienne [179]: mais s'il y a recouru avec autant de pédantisme, c'est vraisemblablement parce que l'adversaire avait lui-même porté le débat sur ce terrain. Nous avons donc de bonnes raisons de penser que l'ouvrage utilisé ici par Macrobe est bien le Περὶ ψυχῆς πρὸς Βόηθον, ainsi que le soutiennent Schedler et Mras.

---

[176] *Art. cit.* p. 277-278.

[177] Némésius, *De Nat. hominis* 2, 55, Matt. p. 124-125: Πολλαὶ μὲν οὖν εἰσὶ τῆς ἀθανασίας αὐτῆς ἀποδείξεις παρά τε Πλάτωνι καὶ τοῖς ἄλλοις· ἀλλ' ἐκεῖναι μὲν περισκελεῖς καὶ δυσκατανόηται καὶ μόλις τοῖς ἐντε θραμμένοις ἐκείναις ταῖς ἐπιστήμαις γνώριμοι· ἡμῖν δὲ ἀρκεῖ πρὸς ἀπόδειξιν τῆς ἀθανασίας αὐτῆς, ἡ τῶν θείων λογίων διδασκαλία. . . Cf. H. Dörrie, *Symmikta Zetemata* . . . p. 153-155; les textes d'Augustin, que Dörrie fait remonter (peut-être à tort, — J. Pépin, *C.R.* dans *R.E.A.* 1961, p. 159) au même traité ne présentent aucun trait commun avec ceux du *Commentaire* de Macrobe.

[178] *Op. cit.* p. 57. J. Pépin (*Théologie cosmique*. . . p. 199 et n. 3) a tort de faire de Plotin un adversaire du mouvement de l'âme en s'appuyant sur quelques textes peu probants (*Enn.* 1, 1, 9 et 13; 3, 6, 1 et 3); cf. au contraire: *Enn.* 4, 7, 9, 7 . . . αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη. . . et 5, 1, 12, 5 . . . καὶ ψυχῇ δὲ τὸ ἀεικίνητον οὕτως. Il est vrai que cette notion semble avoir chez lui une importance limitée.

[179] Aristote était lu et commenté dans l'école de Plotin (*Vita Plot.* 14); Porphyre a commenté les *Catégories*, la *Physique*, la *Métaphysique*. . . Cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre*. . . p. 65*-66*.

A cet argument, nous en ajouterons un autre: Boethos fait partie des Péripatéticiens qui rejettent l'éternité de l'âme [180]. Or la controverse engagée par Macrobe se comprendrait mal si elle était dirigée contre un «Aristote» partisan de son immortalité. La querelle ne porterait plus alors que sur les *moyens* de prouver son immortalité, et non sur l'immortalité elle-même. Macrobe, il est vrai, ne prête pas expressément à «son» Aristote l'idée que l'âme est mortelle, mais on voit bien que tel est l'enjeu du débat: «la dernière conclusion de tous ces raisonnements (*i.e.* que l'âme est immortelle) ne peut valoir que pour celui qui ne rejette pas la première proposition, à savoir que l'âme se meut elle-même» [181], dit-il avant de rapporter les objections d'Aristote. Et bien que l'ensemble du développement 2, 13-16 se termine de façon un peu abrupte par la seule affirmation que l'âme est automotrice, Macrobe est persuadé, lorsqu'il conclut ainsi, d'avoir prouvé que l'âme est immortelle [182]. Tel était probablement le sens de la la réplique de Porphyre à Boethos: et c'est sa teneur que nous transmet *In Somn.* 2, 13-16.

L'adaptation de Macrobe

Il est plus difficile d'apprécier la part d'invention qui revient à l'auteur du *Commentaire* dans ces chapitres. Mras accorde peut-être trop de crédit aux déclarations de Macrobe: «ces arguments (des Platoniciens), je les ai recueillis et rassemblés en un corps de défense unique, ajoutant ce qu'il était permis de mon propre sentiment ou ce qu'on pouvait oser avancer pour en faciliter la compréhension» [183]. Comme les chapitres 15-16 répondent point par point aux objections aristotéliciennes énumérées au chapitre 14, si l'on voulait suivre Macrobe jusqu'au bout et lui attribuer la disposition des arguments, il faudrait admettre qu'il ait lui-même regroupé les syllogismes d'Aristote... En fait, la nature même du syllogisme se prête mal aux transpositions stylistiques dont Macrobe est coutumier: antithèses, amplifications etc... L'auteur du *Commentaire* n'a certainement pas modifié les syllogismes et contre-syllogismes du traité porphyrien qu'il transcrit ici littéralement. Nous concèderons volontiers à Mras que les considérations grammaticales sur la double signification du passif *moveri* [184] sont l'apport original de l'auteur du *De differentiis*; mais il y a fort à parier que son invention personnelle s'arrête là. Nous avons déjà vu, à propos des vertus, que Macrobe réduisait ses efforts d'adaptation à mesure que s'accroissait la difficulté du modèle. Les syllogismes du Περὶ ψυχῆς sont, me semble-t-il, un cas limite: on ne peut rien y ajouter, rien en retrancher, sans les altérer gravement. Aussi pensons-nous que les chapitres 13-16 du Livre II permettent de reconstituer assez fidèlement une partie du traité de Porphyre [185].

---

[180] L'immortalité de l'âme était-elle dans les philosophies de l'âme «un véritable hors-d'œuvre» selon l'expression de E. Rohde? En tout cas les disciples y renoncèrent assez vite; cf. E. Rohde, *Psyché*. . . p. 517-518, n. 1.

[181] *In Somn.* 2, 14, 1: *Sed harum omnium ratiocinationum apud eum potest postrema conclusio de animae immortalitate constare, qui primam propositionem, id est ex se moveri animam, non refellit.*

[182] *In Somn.* 2, 17, 1: *Edocto igitur atque adserto animae motu, Africanus. . .*; Macrobe oublie que la leçon de l'Africain se terminait par les mots *neque nata est et aeterna est.* Il se laisse donc ici entraîner par son modèle.

[183] *In Somn.* 2, 15, 2: . . . *collecta haec in unum continuae defensionis corpus coacervavi, adjecto siquid post illos aut sentire fas erat aut audere in intellectum licebat.* Cf. Mras, *art. cit.* p. 276 et 278.

Les raisons de ce long excursus

Ainsi la démonstration de l'immortalité de l'âme occupe une place très importante (quatre chapitres!) dans le *Commentaire*: la sècheresse scolastique du développement est unique dans l'œuvre tout entière; elle trahit l'utilisation directe et fidèle d'un ouvrage de Porphyre très particulier. Si Macrobe conclut pratiquement son *Commentaire* par cette démonstration, c'est bien sûr parce que le *Songe de Scipion* dont il suit l'agencement se terminait lui aussi sur la même démonstration. Mais il n'était peut-être pas nécessaire de consacrer trois chapitres à résumer puis à réfuter les objections d'Aristote contre l'automotricité de l'âme. L'utilisation extensive du traité de Porphyre par Macrobe se comprend mieux si l'on se souvient une fois de plus que l'un des buts fondamentaux de Macrobe est de montrer le parfait accord existant entre Cicéron et Platon (c'est-à-dire entre Cicéron et les Platoniciens [186]). Mais il y a plus; la démonstration du *Phèdre* traduite par Cicéron est dans tout le *Songe de Scipion* un exemple unique de démonstration syllogistique; le traité de Porphyre, qui présentait une abondante démonstration de l'immortalité de l'âme prouvée par son automotricité donnait à Macrobe la possibilité de commenter longuement en l'amplifiant la démonstration du *Songe*, tout en paraphrasant le style du *Phèdre* dont elle était tirée.

---

[184] *In Somn.* 15, 13-19; la citation de Virgile (§ 15) confirme cette hypothèse.

[185] On remarquera, par exemple, que, lorsqu'il rapporte les objections d'Aristote, Macrobe parle de «premier moteur» (*quod primum movet*), tandis que dans les répliques platoniciennes il dit «principe de mouvement» (*principium motus*); les formules aristotéliciennes et platoniciennes transparaissent donc immédiatement sous sa plume.

Conclusion

Cette conception de l'immortalité de l'âme, inscrite dans une longue tradition platonicienne — en définitive, elle part de Platon pour aboutir à Macrobe par l'intermédiaire de Cicéron et de Porphyre — est profondément païenne. L'âme est immortelle de par sa propre nature (automotrice) et non par la puissance de son Créateur. L'éternité qui lui appartient de droit est au-dessus de la pérennité du monde, puisque celui-ci la doit à quelqu'un d'autre, en l'occurrence à l'âme elle-même. Il est évident que Porphyre, en réaffirmant ce vieux dogme platonicien, n'ignore pas qu'il est en opposition complète avec les chrétiens [187]. Mais Macrobe non plus, en affirmant l'automotricité de l'âme, ne peut oublier, je pense, qu'il défend la thèse de l'hellénisme contre l'hypothèse chrétienne d'une âme dépendante de son Créateur, de qui elle reçoit comme un don gratuit le bienfait de l'immortalité. Une fois de plus nous retrouvons l'auteur du *Commentaire* dans le camp de ceux qui ne se résignent pas à la victoire de la foi chrétienne.

---

[186] Comme Cicéron emprunte son argumentation au *Phèdre*, cela revient à dire que Platon est d'accord avec. . . les Platoniciens!

[187] Cf. *supra* p. 528-530.

CONCLUSION

Les discussions sur l'âme occupent une partie très importante du *Commentaire*: les tableaux que nous avons fourni plus haut le mettent en évidence [1] mais surtout, la destinée de l'âme est bien la préoccupation constante de Macrobe. Toutefois, le sujet n'est pas traité par lui de manière systématique: en adoptant, pour la commodité de notre étude, le cadre classique des traités «Sur l'âme», nous avons pu constater les lacunes ou les insuffisances de son exposé. Sur la nature de l'âme, sur l'union de l'âme et du corps, il se borne souvent à admettre, voire même à présupposer certains éléments importants de sa doctrine. Il n'est d'ailleurs pas question de lui en faire reproche: son but n'est pas de faire un exposé exhaustif de la doctrine néo-platonicienne de l'âme. Pour porter un jugement d'ensemble sur sa pensée, il faut tenir compte à la fois de l'objet du *Commentaire* et des sources dont l'auteur a disposé.

Le Songe

Macrobe a, dans l'ensemble, respecté l'ordonnance et la matière du *Songe de Scipion*: ceci l'a obligé à disjoindre les deux parties de son exposé, d'où les redites et les renvois fréquents [2]. Mais au total cela est sans gravité, car les qualités de composition du texte cicéronien offraient au commentateur une disposition ingénieuse que Macrobe se plaît lui-même à souligner plusieurs fois [3]. Quant au fond, le texte choisi convenait particulièrement bien à son projet: le *Songe de Scipion*, comme l'a bien montré P. Boyancé, est une œuvre essentiellement platonicienne. On y retrouve les grands thèmes de la philosophie de Platon, repris et rajeunis par la nouvelle Académie redevenue dogmatique [4]. En un sens, ce morceau de bravoure placé par Cicéron à la fin de sa *République* préfigure déjà le nouveau Platonisme... La divinité de l'âme, l'autonomie de son mouvement, l'immortalité céleste à laquelle elle est promise sont des thèmes centraux du Néo-Platonisme. La distance bien évidente, qui sépare l'œuvre de Cicéron et celles de Plotin ou de Porphyre n'est pas infranchissable. Aussi bien, le choix du *Songe* est significatif: l'œuvre a connu un succès certain à la fin de l'Empire, succès dont les commentaires de Favonius Eulogius et de Macrobe sont le témoignage. Mais l'étroitesse de vue du rhéteur africain, la pauvreté de sa *Disputatio* sautent aux yeux, comparées à la richesse du *Commentaire.*

---

[1] Cf. Annexe 1 des notes; voir aussi notre décompte p. 167.

[2] Cf. *supra ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Etudes*. . ., cf. sa conclusion, p. 176: «Les affirmations du *Songe de Scipion* viennent de ce que les idées de Platon, pendant tout le cours de l'Antiquité, n'ont jamais cessé de vivre»; opinion qu'il maintient contre Van den Bruwaene (*art. cit. A.C.* 11, 1942, p. 5-22).

Si l'on envisage seulement les questions relatives à l'âme, l'exégèse de Macrobe amplifie, prolonge les développements du *Songe,* innove parfois, mais ne trahit pas la doctrine exprimée par Cicéron [5]. Cette œuvre répondait bien aux aspirations et aux idées des Latins du Bas-Empire. Emerveillé de cet accord, Macrobe a voulu faire rendre au texte cicéronien toute sa substance platonicienne. Autant il a eu du mal à accorder les données scientifiques du *Songe* avec celles qu'il trouvait chez ses maîtres platoniciens, autant il a eu de facilité à commenter sa doctrine de l'âme à la lumière des œuvres de Porphyre.

Sources

Accord entre Cicéron et Plotin, avons-nous dit. C'est bien au maître de Porphyre, et à lui exclusivement, que se réfère Macrobe dès qu'il est question de l'âme: le nom de Porphyre, mentionné deux fois dans le *Commentaire* à propos de sujets physiques [6], est ici curieusement «gommé». On a répété que Macrobe ne citait jamais sa source directe, mais toujours la source de sa source [7]. L'explication nous paraît insuffisante. Elle rend bien compte du fait que Macrobe cite le nom de Plotin et passe sous silence celui de Porphyre quand il connaît le premier à travers le second. Mais elle n'éclaire pas sur la disparition du nom de Numénius dans le chapitre qui traite de la descente de l'âme, alors que l'essentiel de l'exposé remonte à ce dernier, et que Macrobe *ne peut l'ignorer*, puisque Porphyre et Proclus en font état[8]. Or Macrobe a un préjugé favorable à l'égard de Numénius, «entre tous les philosophes curieux de mystères»[9]. Dans l'hypothèse de la *Quellenforschung*, on ne comprend pas ce silence fait sur son nom.

---

[5] Si les réserves que nous avons multipliées à propos des questions astronomiques étaient justifiées, nous sommes maintenant beaucoup plus indulgents: l'extension du privilège de l'immortalité céleste à tous les hommes et non aux seuls hommes d'État n'est qu'une vétille.

[6] *In Somn.* 1, 3, 7, à propos des rêves; *In Somn.* 2, 3, 15, à propos de la musique: *Porphyrius libris inseruit quibus Timaei obscuritatibus non nihil lucis infudit...*

[7] Doctrine constante de la *Quellenforschung.*

Inversement, pourquoi le *Commentaire au Timée* de Porphyre, l'une des sources les plus importantes du *Commentaire au Songe*, dont le titre est «frauduleusement» (Wissowa *dixit*) caché, est-il tout à coup cité à propos d'une obscure question de musique[10]? Doit-on admettre que Macrobe s'est maladroitement trahi? Pourquoi alors, à propos du suicide, après avoir fait allusion à Plotin, évoque-t-il le *De reditu animae*, c'est-à-dire le titre exactement traduit d'une source qu'il est supposé cacher à son lecteur?

La raison de ces inconséquences nous paraît pourtant simple: Macrobe ne cite pas des sources mais des *autorités*; lorsque deux autorités sont d'accord, il cite toujours *la plus haute*. Sur les problèmes philosophiques, il en connaît trois qu'il met sur le même plan: Platon, Cicéron, et Plotin, *inter philosophiae professores cum Platone princeps*[11]; Porphyre s'efface alors devant son maître. Mais en musique, il ne voit pas d'inconvénient à citer Porphyre, parce qu'il ne connaît pas d'autorité qui le surpasse; en astrologie, par contre, il sait bien que Ptolémée a plus de prestige que Porphyre: il se réfère alors à l'ouvrage du premier (*Harmonica*) alors qu'il le connaît par le commentaire du second[12]. Numénius, spécialiste des mystères, fait autorité dès qu'il est question de révélations, et ainsi de suite... Aristote constitue un cas particulier; remarquable logicien, habile jusqu'à la rouerie, il est un adversaire de taille: l'abondance des commentaires que lui a consacrés Porphyre prouve d'ailleurs sa valeur; aussi, en face de Platon, joue-t-il le rôle de «l'opposition de Sa Majesté»; avec lui on échange des flèches, mais courtoisement, avec déférence. Remarquons d'ailleurs que Macrobe applique à l'Aristotélisme le même traitement qu'au Platonisme: il ne cite que le Maître; en effet, si les chapitres *In Somn.* 2, 13-16 sont bien une réplique de Porphyre à Boethos, seul Aristote est mentionné, et le duel Porphyre-Boethos devient un duel Platon-Aristote [13].

---

[8] Cf. *supra* p. 550.

[9] *In Somn.* 1, 2, 19: *Numenio denique inter philosophos occultorum curiosiori...*

[10] *In Somn.* 2, 3, 10; cf. *supra* p. 369.

[11] *In Somn.* 1, 8, 5.

[12] *In Somn.* 1, 19, 20; cf. *supra* p. 454.

Cette habitude n'est pas une règle absolue que Macrobe se serait imposée consciemment. Elle est la conséquence logique d'un état d'esprit, d'une certaine conception de l'autorité. Lorsqu'on quitte le domaine de la métaphysique pour aborder les connaissances inférieures, il peut s'y révéler un certain flottement: Numénius, Porphyre sont cités dans l'exposé théologique de Prétextat, mais moins souvent qu'Apollodore ou que Cornélius Labéon. Dans le cas de Porphyre, il faut faire entrer en ligne de jeu un autre élément: *major e longinquo reverentia*; Macrobe le pratique de trop près pour voir en lui une autorité aussi prestigieuse que Plotin.

Un maître à penser: Porphyre

Il ne faut pourtant pas être dupe de ce recours systématique aux autorités suprêmes: le P. Henry et K. Mras ont réagi avec justesse contre la thèse absurde de la *Quellenforschung* d'un Macrobe plagiant un ou deux ouvrages. Mais ils se sont laissés parfois entraîner trop loin, le premier surtout. Macrobe n'a évidemment lu de Platon que les rares extraits trouvés dans Porphyre. Nous croyons avoir montré qu'il a bien eu en mains un exemplaire des *Ennéades*, des deux premières en tout cas [14]. Il l'a très certainement ouvert et consulté, mais toujours *guidé par Porphyre* — son véritable maître à penser — pour reprendre l'expression si juste de P. Courcelle [15]. Il a puisé abondamment dans son *Commentaire au Timée,* mais aussi dans les *Sententiae,* dans le *De regressu,* dans le *Commentaire à la République,* peut-être dans le *De Styge,* dans le *De antro,* dans des fragments de *Commentaires aux Ennéades,* dans les Σύμμικτα ζητήματα [16]. Le choix qu'il fait dans l'œuvre abondante de Porphyre selon les besoins de son commentaire au *Songe* prouve bien qu'il est lui-même l'auteur de ces emprunts. Il a peut-être aussi utilisé un commentaire néo-platonicien de l'*Enéide*: l'hypothèse de Bitsch, reprise avec de bons arguments par P. Courcelle et P. Hadot, est séduisante. Elle rendrait compte d'une légère discordance entre Macrobe et Porphyre [17]. Mais elle n'apporterait de solution qu'à une part minime du problème des sources. C'est dans les œuvres de Porphyre que Macrobe est allé directement puiser sa doctrine de l'âme.

---

[13] «Platoniciens» et non «Platon» qui ne peut évidemment donner lui-même la réplique à Aristote; Plotin n'intervient pas, parce qu'il n'est pas responsable de la réplique, mais Porphyre n'est pas cité pour autant. Signalons la curieuse déformation du «portrait» d'Aristote: qui d'autre que Macrobe aurait songé à faire de l'auteur de l'*Organon* un spirituel farceur ?

[14] Cf. *supra* p. 562-565.

[15] *L.G.* p. 22: «L'étude des sources du *Commentaire au Songe de Scipion* révèle que le véritable maître de la pensée de Macrobe est non pas Plotin, mais Porphyre.»

On serait tenté alors d'aller chercher dans le *Commentaire* un résumé simplifié de la doctrine de Porphyre relative à l'âme. Il faut pourtant résister à cette tentation. Entre l'œuvre de Porphyre et la synthèse qui est proposée au lecteur du *Commentaire,* trop d'éléments interviennent qui déforment la pensée du disciple de Plotin. L'esprit même de Macrobe, d'abord, inapte aux trop hautes spéculations métaphysiques, peu porté à la théurgie qui fut la grande tentation de Porphyre, lui fait donner des idées de son modèle une image certainement affaiblie et amoindrie. En second lieu, les traités de Porphyre auxquels il recourt sont si variés, si distants chronologiquement (Porphyre, on le sait, a évolué au cours de sa longue et féconde carrière) que son choix intervient à lui seul comme un prisme déformant [18]. Enfin, si réel que soit le caractère platonicien du *Songe,* et partant son accord avec les grands thèmes du nouveau Platonisme, il est bien évident que Macrobe a dû plus d'une fois accentuer et même forcer cette merveilleuse harmonie. Porphyre se serait-il reconnu dans ce miroir cicéronien ? Il faut se résigner : dans le détail, le *Commentaire* peut fournir des matériaux importants pour la reconstitution de l'œuvre perdue de Porphyre; sa doctrine d'ensemble reste celle de Macrobe, non celle de son modèle [19].

---

[16] Nous ne parlons ici que des sources relatives à l'âme; nous avons vu plus haut son utilisation du *Commentaire aux harmoniques* de Ptolémée, des *Questions homériques.*

[17] Au sujet de la métensomatose animale: cf. *supra* p. 618-622.

[18] Si l'on pouvait mettre en parallèle les quelques 60 pages que Macrobe consacre à l'âme et les traités porphyriens qu'il utilise sur ce sujet, la proportion serait peut-être de 1 à 10. . .

Les grands thèmes du Commentaire

L'ouvrage de Macrobe est tout entier traversé par deux idées-forces: la première est que la destinée de l'âme est cosmique; c'est dans le ciel qu'est sa vraie demeure, c'est là qu'elle retourne après avoir franchi les sphères planétaires, son passage sur terre n'étant qu'un court moment de son histoire; l'astronomie à laquelle il consacre de si longs développements représente ainsi la topographie des voyages de l'âme.

La seconde est que le salut ne peut venir à l'âme que d'elle-même: c'est dans une conversion sur elle-même qu'elle retrouve sa vraie nature — divine — et dans ce «regard en arrière» elle puise la force de quitter la matière où elle est embourbée pour s'élever, par la mort philosophique, dès avant la mort naturelle, jusqu'à la possession de l'Intellect, et, à travers lui, de Dieu. «Du ciel est descendu le γνῶθι σεαυτόν. Pour l'homme il n'y a qu'une connaissance de soi; il faut qu'il se retourne vers les tout premiers commencements de son origine et du principe de sa naissance et qu'il «ne se cherche pas à l'extérieur»; c'est ainsi, en effet, que l'âme revêt les vertus elles-mêmes en prenant conscience de sa noblesse; portée par ces vertus, après avoir quitté le corps, elle est remmenée au lieu d'où elle était descendue, n'étant plus ni alourdie ni salie par les souillures du corps; au contraire elle est arrosée par la source pure et légère des vertus et semble n'avoir jamais quitté le ciel qu'elle possédait par le regard qu'elle tournait vers lui et par ses pensées» [20].

---

[19] C'est pourquoi nous renonçons à tracer un portrait du «Porphyre de Macrobe»: cela ne ferait que compliquer le problème de la reconstitution du Porphyre perdu. Il faut suivre la voie ouverte par A. R. Sodano et faire pour le *Commentaire à la République*, pour le *De regressu*, ce qu'il a fait pour le *Commentaire au Timée*.

[20] *In Somn.* 1, 9, 2-3:

De caelo descendit γνῶθι σεαυτόν.

. . . *Homini autem. . . una est agnitio sui, si originis natalisque principii exordia prima respexerit, nec se quaesiverit extra. Sic enim anima virtutes ipsas conscientia nobilitatis induitur, quibus post corpus evecta eo unde descen-*

Si nous citons longuement en conclusion ce texte d'inspiration plotinienne [21], ce n'est pas non plus que nous entendons ramener la pensée de Macrobe à une simplification de celle de Plotin, mais pour rappeler qu'une étincelle des merveilleuses illuminations du Maître néo-platonicien est passée dans la spiritualité de Macrobe; c'est dans son œuvre qu'elle a brillé d'un éclat renouvelé pour les lecteurs du Moyen-Age:

Et quasi cursores vitai lampada tradunt. . .

---

derat reportatur, quia nec corporea sordescit vel oneratur eluvie, quae puro ac levi fomite virtutum rigatur, nec deseruisse unquam caelum videtur, quod respectu et cogitationibus possidebat. Fomite doit peut-être se corriger en *fonte,* sens quoi l'image est incohérente.

[21] Cf. *supra* p. 500 sq.

CHAPITRE XIV

LA RELIGION DE MACROBE

LA THÉOLOGIE SOLAIRE

Les dieux du Commentaire

Le *Commentaire au Songe de Scipion* est tout entier parcouru par un élan mystique vers la Divinité une, indivisible et invisible, dont le monde, les astres et l'âme donnent à l'homme une image inférieure mais sensible, sinon toujours visible. Les mots de «divin», de «dieu», reviennent fréquemment sous le stylet de Macrobe pour désigner l'une des trois hypostases plotiniennes: l'Un, l'Intellect ou l'Ame; ils sont encore appliqués aux astres, parce que ceux-ci sont situés dans cette partie incorruptible du Cosmos dont le mouvement perpétuel est une image de l'Eternité [1]. Mais les dieux, les vieux dieux du panthéon gréco-romain, ou leurs frères orientaux, n'apparaissent guère dans le *Commentaire*. Sans doute, les planètes reçoivent le plus souvent leur appellation exacte d'«étoile de Mars», d'«étoile de Jupiter», mais le contexte montre bien que Macrobe, oubliant aussitôt la divinité qui le patronne, n'a en vue que l'astre lui-même [2]. Les divinités classiques sont des symboles utilisés dans des allégories physiques ou morales: Jupiter est l'âme du monde, Hèra représente l'air, le cratère de Liber l'ivresse de l'âme saisie par la matière, etc. . . [3]. Hors du domaine de l'allégorie, les dieux n'interviennent pas, sinon en songe, comme les divinités d'Eleusis apparaissant à Numénius pour lui reprocher de les avoir prostituées [4]. L'inspiration authentiquement religieuse du

---

[1] Cf. *supra* p. 398-399.

[2] Cf. par exemple *In Somn.* 1, 19, 2 sq.: *Saturni sphaera. . . Mercurii circulus. . ., Saturni stella. . .*; cela n'exclut pas d'ailleurs que la planète conserve les qualités de son dieu: Mercure communique à l'âme «la faculté d'interpréter» — ἑρμηνευτικόν — et Vénus les «pulsions du désir» — ἐπιθυμητικόν — (cf. *In Somn.* 1, 12, 14).

[3] *In Somn.* 1, 17, 14-15; 1, 20, 10; 1, 12, 8.

[4] *In Somn.* 1, 2, 19 sq.; chez Cicéron, les «révélations» du *Songe* sont faites par des ancêtres disparus, sans qu'interviennent les dieux.

Commentaire n'est cependant pas contestable, puisqu'il tend, comme nous l'avons vu, à faire prendre conscience à l'homme du divin en lui pour l'élever jusqu'à Dieu [5]. Mais ce Dieu, c'est l'Un, cause première et source de toutes choses, qui «a engendré l'Intellect par la faculté surabondante de sa majesté. . . » [6], et non Jupiter tonnant du haut des cieux ou trônant dans son temple.

Les Saturnales, répertoire de curiosités religieuses

A l'opposé, les *Saturnales* abondent en discussions concernant le culte, le droit pontifical, les fêtes. . . [7]: rappelons que l'éloge de Virgile est, pour une bonne part, consacré à sa science religieuse [8]. Parmi ces développements, l'exposé de Prétextat sur la théologie solaire se détache, par sa longueur (sept chapitres du livre I) et par le caractère insolite de sa présentation: dans un *Banquet*, il constitue une double entorse à la loi du genre, le sujet en est «ardu», et surtout on y laisse longuement la parole à un seul interlocuteur sans l'interrompre [9]. Le relief exceptionnel conféré à cet exposé est l'indice qu'il revêt une signification particulière. C'est donc par lui que nous allons commencer notre étude de la religion de Macrobe.

I. L'EXPOSÉ DE PRÉTEXTAT (SAT. I, 17-23)

L'exposé de théologie solaire clôt les discussions savantes de la première matinée. Nous avons vu par quel artifice il était introduit comme par hasard dans la conversation, en réponse à une question d'Aviénus: Pourquoi Virgile appelle-t-il le soleil Liber [10] ?

Mais le choix du conférencier, lui, n'est pas l'effet du hasard: c'est au *sacrorum omnium praesul* qu'Aviénus demande d'expliquer les raisons de cette multitude de noms sous lesquels le Soleil est adoré [11]. Il s'agit donc d'un développement «sérieux», mis dans la bouche du personnage le plus important des *Saturnales* (il est le «roi» du banquet et le plus élevé des convives dans les dignités civiles et religieuses). Macrobe ne pouvait mieux signifier qu'il en fait son porte-parole [12].

---

[5] Cf. particulièrement les considérations sur la pratique des vertus (*supra* p. 597 sq.).

[6] *In Somn.* I, 14, 6: *Hic superabundanti majestatis fecunditate de se mentem creavit.* Cf. *supra* p. 499 sq.

[7] Cf. *supra* p. 223-224.

[8] Cf. *supra* p. 276.

[9] Cf. *supra* p. 228.

[10] Cf. *supra* p. 227-228.

[11] *Sat.* I, 17, 1; sur les pontificats de Prétextat, cf. *supra* p. 27-28; c'est évidemment le titre de *pontifex Solis* qui l'emporte sur tous les autres.

Analyse

Le thème du discours est annoncé par Prétextat lui-même: «Si (les poètes) ramènent au Soleil presque tous les dieux, du moins ceux qui sont sous le ciel, ce n'est pas une vaine superstition, mais une sagesse divine qui les y a poussés» [13]. En effet, le Soleil est, selon le mot de Cicéron, «le chef et le guide des autres corps lumineux»: si, comme l'affirme Plotin, les astres annoncent le cours des choses humaines, «il est nécessaire que celui qui dirige ceux qui dirigent nos affaires soit l'auteur de tout ce qui se passe autour de nous» [14]. Prétextat s'engage alors à montrer, en recourant «à l'autorité des Anciens», que les noms de tous les autres dieux «renvoient au Soleil par un rapport certain et mystérieux» [15].

Le chapitre 17 traite du nom d'Apollon et des épithètes de ce dieu. Le chapitre 18 montre que Liber n'est autre qu'Apollon, donc le Soleil. Au chapitre 19 la même démonstration est appliquée à Mars et à Mercure. Puis sont évoquées, à côté de divinités gréco-latines comme Esculape, Salus et Hercule, les divinités orientales Isis, Sérapis (chapitre 20), Adonis, Attis, Osiris, Horus, les douze signes du Zodiaque (chapitre 21). Némésis, Pan et Saturne ne désignent non plus rien d'autre que le Soleil (chapitre 22), tout comme Jupiter et l'Addad des Syriens (chapitre 23). Et Prétextat conclut en citant un hymne orphique qui atteste que le Soleil est tout [16].

Les démonstrations de Prétextat mettent en œuvre d'une part l'étymologie allégorique, avec toutes les fantaisies qu'avaient popularisées les Stoïciens, d'autre part l'interprétation allégorique des attributs affectés aux représentations figurées des dieux; toutes ces allégories permettent d'assimiler les dieux à une seule Divinité solaire. Comme garants de ses interprétations audacieuses, Prétextat invoque principalement des auteurs grecs (poètes, philosophes et mythologues), mais aussi des auteurs latins (le plus souvent Virgile), les éléments latins paraissant nettement surajoutés au substrat grec [17]. Le symbolisme des noms et des attributs des statues concerne les «vertus» et l'«efficacité» du dieu (*virtutes, effectus*), deux mots qui traduisent le grec δυνάμεις [18]. Remarquons enfin un certain flottement dans la pensée de Prétextat; il annonce d'abord que le Soleil est celui qui gouverne les autres dieux (*moderator*), que ceux-ci lui sont liés par un «rapport mystérieux»; mais en fait, sa démonstration consiste à identifier les dieux au Soleil, les *effets* de leur puissance étant assimilés à ceux du Soleil.

---

[12] Dans un Banquet, même si les convives sont tous bien élevés, ils ne sont pas nécessairement tous les porte-parole de l'auteur.

[13] *Sat.* 1, 17, 2: . . . *Nam quod omnes paene deos, dumtaxat qui sub caelo sunt, ad solem referunt, non vana superstitio sed ratio divina commendat.*

[14] *Sat.* 1, 17, 3: . . . *Necesse est ut solem, qui moderatur nostra moderantes, omnium quae circa nos geruntur fateamur auctorem.*

[15] *Sat.* 1, 17, 6: . . . *qui ad solem certa et arcana ratione referuntur. . .*

[16] *Sat.* 1, 23, 22: *Solem esse omnia et Orpheus testatur his versibus. . .*

Une première lecture permet ainsi de déceler derrière l'unité du thème (tout dieu peut être ramené au Soleil) une certaine disparate qui tient moins à la diversité des dieux qu'aux méthodes employées (étymologie allégorique ou description de statues) et à l'origine (grecque ou latine) des autorités citées.

Cette hétérogénéité est d'une importance capitale pour la recherche des sources: Macrobe a-t-il compilé un ou deux ouvrages grecs? A-t-il utilisé uniquement un auteur latin? Il s'agit d'une question majeure qui conditionne toute l'interprétation du passage. C'est par elle que nous allons commencer. Nous tenterons ensuite de dégager le sens de ce Traité du Soleil pour l'œuvre et pour la pensée de Macrobe [19].

2. Le problème des sources

Historique

De tous les efforts déployés par la *Quellenforschung* à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, il reste finalement fort peu de choses. C'est un constat de demi-échec que dressait déjà P. Wessner en 1928 [20]. Dès 1913, J. Bidez estimait impossible de résumer la controverse [21]. Les données du problème ont été entièrement renouvelées avec les études de P. Courcelle et de F. Altheim [22].

---

[17] Cf. *infra* n. 29.

[18] *Sat.* 1, 17, 4: *virtutes solis*; 1, 17, 11: *solis effectibus*; 1, 17, 22: *gemini effectus*; 1, 17, 66: *omnes solis effectus atque virtutes*. . . etc.

[19] Nous nous occuperons essentiellement de ces deux questions, réservant le problème de fond (étude détaillée de la théologie solaire) pour une publication ultérieure.

G. Wissowa, partant de la constatation que, d'une part, les auteurs grecs cités sont beaucoup plus nombreux que les latins, et que d'autre part la philosophie qui s'exprime dans ce discours est nettement néo-platonicienne, faisait remonter l'essentiel du développement au Περὶ θεῶν de Jamblique: les allusions à la religion des Egyptiens et des Assyriens, les parallèles avec le *Discours au Soleil Roi* de Julien, empêchaient de faire de Porphyre la source immédiate; celui-ci est d'ailleurs nommé une fois par Macrobe, et c'est une règle absolue (pour la *Quellenforschung* du moins) qu'un auteur cité ne le soit jamais de première main. Enfin la présence de matériaux latins trahirait l'utilisation d'un intermédiaire latin, en l'occurrence Victorinus, qui aurait contaminé le traité de Jamblique et une œuvre de Cornélius Labéon [23]. Selon Traube, Macrobe aurait utilisé le Περὶ ἀγαλμάτων de Porphyre par l'intermédiaire de l'ouvrage du même nom composé par Jamblique [24].

La fragilité de ces différentes hypothèses a été mise en évidence par P. Courcelle; toutes reposent sur l'idée que Macrobe est incapable de contaminer lui-même deux auteurs, surtout si l'un est grec et l'autre latin. Nous avons plusieurs fois dénoncé l'absurdité de ce présupposé. Tout ce qui reste de ces discussions «oiseuses» (le mot est de J. Bidez) c'est que le Περὶ θεῶν d'Apollodore est à l'origine lointaine du développement [25]. Or cet auteur est une source à laquelle recourt fréquemment Porphyre, non seulement dans le Περὶ ἀγαλμάτων, mais aussi dans d'autres écrits [26]. De plus, tous les arguments sur lesquels Wissowa s'appuyait pour rendre indispensable l'intermédiaire de Jamblique ont été ruinés par ses adversaires — ce qui est, selon P. Courcelle, l'aspect le plus positif de la controverse. Etant admis alors que la source de Macrobe est bien Porphyre, P. Courcelle fonde sur un rapprochement avec un texte de Servius l'hypothèse que l'ouvrage utilisé est le *Traité du Soleil,* identifié par lui avec le Περὶ θείων ὀνομάτων mentionné par Suidas [27]. Une étude de F. Altheim parue en 1951 [28] et reprise avec quelques remaniements en 1966 [29] apporte à l'hypothèse de Courcelle un soutien de poids. L'auteur croit possible une «reconstruction» au moins partielle du traité porphyrien à partir du discours de Prétextat, débarrassé de ses additions latines [30]. Son étude comporte une excellente analyse littéraire de ce discours et constitue la tentative d'interprétation la plus poussée.

---

[20] *Art. cit* p. 194-196.

[21] *Vie de Porphyre. . .* p. 150.

[22] P. Courcelle, *L.G.* p. 17-19. Pour F. Altheim, cf. *infra* n. 28 et 29.

[23] *Diss.* p. 35-43.

[24] L. Traube, *Varia libamenta critica,* Diss. Münich, 1883, p. 23-37. Inutile de s'arrêter à l'hypothèse de F. Niggetiet (*De Cornelio Labeone,* Diss. Münster 1908, *passim*) qui, croyant Cornélius Labéon postérieur à Jamblique, en fait la source unique de Macrobe.

[25] *Vie de Porphyre. . ., loc. cit.*

[26] *Ibid.*

La thèse d'Altheim

Dans sa première publication (*Aus Spätantike. . .*) Altheim ignorait le rapprochement opéré par P. Courcelle avec Servius; il le cite dans sa deuxième étude (*Die Araber.* .) et y voit une confirmation frappante de son hypothèse. Comme nous faisons de graves réserves sur le sens de ce rapprochement, nous en renvoyons l'examen à notre mise au point critique.

Après avoir analysé le développement, Altheim reconnaît avec Wissowa la vraisemblance d'une source néo-platonicienne grecque, mais refuse l'hypothèse d'un intermédiaire latin: la contamination peut très bien être le fait de Macrobe lui-même, les additions sont d'ailleurs très facilement repérables [31]. Ceci posé, quelle est la source grecque ?

A la fin de son exposé sur Apollon, Prétextat invoque l'autorité de Porphyre (à propos de Minerve), ce qui oriente naturellement vers cet auteur [32]. On relève en effet d'étranges correspondances de vocabulaire et de doctrine entre ce court fragment et plusieurs passages du chapitre 17 [33]. Si l'on compare ensuite les fragments du Περὶ ἀγαλμάτων conservés par Eusèbe [34], on trouve plusieurs ressemblances significatives: même description des statues, avec une interprétation allégorique des attributs et sans aucune remarque sur leur valeur plastique [35]. D'autre part, après l'énumération des divinités grecques apparaissent les mêmes divinités orientales Sérapis, Horus, Isis (le Περὶ ἀγαλμάτων est seulement plus riche); même intervention des signes du Zodiaque, mêmes mondes des dieux etc. . . [36]. Dans l'abondance des étymologies allégoriques on reconnaît la marque de l'auteur du Περὶ θείων ὀνομάτων [37]. Une citation de Numénius nous rappelle que ce dernier était fréquemment cité par Porphyre [38]. C'est donc bien Porphyre qui parle, le Porphyre de l'époque du Περὶ ἀγαλμάτων, qui a abandonné la *Philosophie des oracles* et les spéculations orientales, mais qui n'est pas encore entré dans l'école de Plotin.

---

[27] *L.G.* p. 18-19; *Servius in Buc. 5, 66,* Thilo, t. 3, p. 61, 22 sq: . . . *secundum Porphyrii librum quem Solem apellavit. . .* Sur ce rapprochement, cf. notre discussion, *infra* p. 662-665.

[28] F. Altheim, *Aus Spätantike und Christentum,* Tübingen, 1951, *Erster Teil*: *Porphyrios' Schrift über den Sonnengott,* p. 1-25 et 139-152.

[29] F. Altheim und R. Stiehl, Bd. 3: *Anfänge der Dichtung. Der Sonnengott, Buchreligionen,* Berlin, 1966, chap. 10: *Porphyrios' Schrift über die Sonne,* p. 198-243.

[30] «Rekonstruktion», dans *Aus Spätantike. . .* p. 139-152.

[31] *Ibid.* p. 7.

Pourtant la source n'est ni le Περὶ ἀγαλμάτων, ni le Περὶ θείων ὀνομάτων, mais le traitê du *Soleil*, ouvrage écrit vers la même époque et qui s'apparente en même temps au deux autres [39].

---

[32] *Sat.* 1, 17, 70: . . . *sicut et Porphyrius testatur Minervam esse virtutem solis quae humanis mentibus prudentiam subministrat. Nam ideo haec dea Jovis capite prognata memoratur, id est de summa aetheris parte edita, unde origo solis est.*

[33] *Porphyrius testatur Minervam esse virtutem solis, quae humanis mentibus prudentiam subministrat.* 1, 17, 5: *virtutem solis quae divinationi curationique praeest, Apollinem vocaverunt, quae sermonis auctor est Mercurii nomen accepit...*
. . . *alter quo calore temperato juvat mortalium vitam, alter quo jactu radiorum nonnumquam pestiferum virus immittit.*
. . . *aetheris summam, unde solis creditur esse substantia. . .*
1, 17, 68: . . . *de summa aetheris parte edita, unde origo solis est.* (parallèles relevés par Altheim, *Die Araber. . .* p. 202).

[34] Recueillis par J. Bidez, *Vie de Porphyre. . .* p. 1*—23*.

[35] *Die Araber. . .* p. 203.

[36] *Ibid.* p. 204-205.

[37] *Loc. cit.* J. Bidez (*Vie de Porphyre . . .* p. 149, n. 5) avait déjà refusé d'identifier le Περὶ θείων ὀνομάτων avec le Περὶ ἀγαλμάτων; F. Altheim, à l'inverse de P. Courcelle, refuse de l'identifier avec le traité du *Soleil*; sur un point nous lui donnons raison: aucun des deux traités ne suffit à rendre compte du texte des *Saturnales* qui fait appel aux *deux méthodes.*

[38] *Sat.* 1, 17, 65.

[39] J. Bidez, *Vie de Porphyre. . .* p. 144 sq.

Ici intervient la découverte de P. Courcelle: un texte de Servius assimilant Apollon, Dionysos et Liber offre une «concordance frappante» avec deux passages des *Saturnales*[40]. Il suffit de montrer alors la parfaite cohérence des chapitres 18-23 avec le chapitre 17 pour attribuer en toute rigueur l'ensemble du développement (additions latines exclues) au Porphyre du traité du *Soleil*, d'autant que les allusions aux divinités syriennes montrent bien que c'est un «Syrien» qui parle[41].

Un autre point de comparaison est fourni par le *Discours* de Julien *Au Soleil Roi*[42]. On trouve quelques correspondances textuelles[43], les mêmes notions de δυνάμεις et d'ἐνέργειαι traduites chez Macrobe par *virtutes* et *effectus* (*solis*)[44], et la même série des θεοὶ συγγενεῖς Ἡλίῳ καὶ συμφυεῖς: Apollon, Dionysos, Hermès, Asklépios, Aphrodite, Horus, Sérapis et Athèna[45]. L'utilisation par Jamblique (source avouée de Julien) de l'ouvrage de Porphyre est ici évidente.

Le *Discours* de Julien, toutefois, commence par un prologue qui n'existe pas dans l'extrait des *Saturnales*: l'Empereur y précise la place du Soleil dans la hiérarchie des dieux. Le Soleil n'est pas le premier Dieu, il est un *médiateur* entre le Bien, le Dieu suprême, et le sensible[46]. Or l'expression restrictive employée par Prétextat

---

[40] Servius, *In Buc. 5, 66* = *Sat.* 18, 8, 8 et 17, 9. (*Die Araber*. . . p. 206); sur ces textes, cf. *infra* p. 662-663.

[41] *Die Araber*. . . p. 207.

[42] Julien, εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον, éd. Lacombrade, Belles Lettres, *Discours de Julien Empereur*, 2, 2, p. 75-138; rapprochements faits par H. Leisegang dans *Eranos Jahrbuch*, p. 159 sq. (*Die Araber*. . . p. 211-214).

[43]

Julien	Macrobe
132A: ὅ τε λόγιος Ἑρμῆς ξὺν ταῖς Μούσαις ὅ τε Μουσηγέτης Ἀπόλλων.	1, 19, 7: *Apollo Musis praesidet, Mercurius sermonem, quod est Musarum munus, impertit.*
132B: τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἐνεργειῶν διελθόντες, ὁπόσαι φανεραὶ ὅσαι τ' ἀφανεῖς.	1, 17, 6: *et hinc. . . natae sunt appellationes. . . ceterorum qui ad solem certa et arcana ratione referuntur.*

(*Die Araber*. . . p. 212).

[44] *Die Araber*. . . p. 213.

[45] *Ibid.* Cf. encore, toujours cité par Altheim:
Julien, Εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον 150A: δίδωσι Ἀθηνᾶ σοφίαν. . . νοεῖν = *Sat.* 1, 17, 70: . . . *Minerva*. . . *quae humanis mentibus subministrat*. . .

[46] Julien, *Ibid.* 132C-133C.

au début de son discours — *omnes paene deos, dumtaxat qui sub caelo sunt, ad solem referunt* — indique qu'il limite son exposé aux puissances du Soleil visible du monde ouranien et qu'il exclut celles du monde hyper-ouranien. Porphyre lui aussi distinguait un Dieu invisible, hyper-ouranien, du Soleil visible [47]. Dès lors, tout donne à penser que Porphyre, dans son traité du *Soleil,* (supposé être la source de Macrobe) distinguait dans une première partie le Dieu transcendant du Soleil ouranien replacé dans la hiérarchie des êtres [48]. Ce traité comportait donc deux parties, une partie philosophique (reprise par Jamblique) et une partie «philologique» (celle qui concernait les noms des dieux *qui sub caelo sunt*), et Macrobe aurait omis la première, ce qui ne manque pas de nous surprendre, d'autant plus que chez Julien les considérations philologiques sont, à l'inverse, très rares.

F. Altheim discerne ici la ligne de démarcation entre l'esprit des païens d'Orient et ceux d'Occident: Jamblique, ses disciples et Julien «étaient philosophes ou souhaitaient l'être». Des explications de Porphyre, ils ont donc retenu la partie la plus philosophique. Pour Macrobe au contraire, la religion est avant tout le *sacrum studium litterarum,* qu'on peut mettre en relation avec la «codification» des livres sacrés, phénomène observé dans toutes les religions méditerranéennes à partir du II^e^, du III^e^ siècle. «De la pierre de construction rejetée par Jamblique et Julien, il fait la pierre angulaire de son système» et sa source latine, probablement Labéon, lui permet d'élargir au monde latin le champ de ses autorités littéraires [49].

---

[47] En fait, dans le système complexe de Jamblique, il y a trois soleils successifs, l'un au niveau des νοερά, un autre au niveau des νοητά, et un autre enfin dans le domaine du sensible (132C-133B): mais, intelligible ou sensible, le Soleil est intermédiaire entre le Premier Bien et le monde (*Die Araber*. . . p. 215-216).

[48] Comme on le voit dans le Περὶ ἀγαλμάτων (cf. *Die Araber*. . . p. 216).

[49] *Die Araber*. . . p. 216-217; argumentation beaucoup plus développée dans *Aus Spätantike*. . . p. 21-25: Altheim note au passage le peu de succès qu'a eu Julien dans l'aristocratie romaine; il apporte aussi en témoignage les *Contorniates* (étudiés par Alföldi dans *Die Kontorniaten*. . . p. 63 sq.) et les diptyques consulaires des familles de Nicomaque et de Symmaque (publiés par R. Delbruck, *supra* p. 40). De toute façon l'influence de Jamblique est très faible, sinon nulle, en Occident.

Ainsi donc, pour résumer la thèse d'Altheim, Porphyre aurait composé dans la seconde période de sa vie — au temps du Περὶ ἀγαλμάτων — un traité du *Soleil*, dont la première partie, d'allure philosophique, situait le Dieu à la seconde place dans la hiérarchie des êtres, et dont une seconde partie, philologique, assimilait tous les noms de dieux — *qui sub caelo sunt* — au Soleil visible, selon un véritable processus de récupération de la «théologie des Anciens» [50]. Jamblique aurait utilisé de ce traité principalement la première partie, en insistant sur les aspects philosophiques de la parenté entre les dieux cosmiques et le Soleil, alors que Macrobe aurait retenu la seconde partie et les aspects philologiques de ce syncrétisme, dédaignant les spéculations d'une mystique trop orientale.

Critique

L'analyse d'Altheim est de bout en bout très pertinente; mais la conséquence qu'il prétend en tirer — on peut reconstituer le traité du *Soleil* d'après le discours de Prétextat — nous paraît excessive.

Sur un point, d'abord, nous tombons d'accord avec Altheim: la source de Macrobe est bien un ouvrage de Porphyre datant de l'époque du Περὶ ἀγαλμάτων; les concordances verbales et les consonnances doctrinales relevées nous paraissent déterminantes. Les arguments avancés jadis pour faire de Jamblique la source immédiate ne tiennent plus aujourd'hui [51]. Altheim a encore raison de penser que Macrobe peut être l'auteur de la contamination entre une source latine et une source grecque; de même, il estime à juste titre que Porphyre *peut* être sa source directe bien que son nom soit cité: il se sert même très habilement de cette citation pour montrer la caractère porphyrien du reste du discours; toutefois, il n'explique pas *pourquoi* le nom de Porphyre qui n'apparaît jamais est tout à coup cité à propos d'un point de détail.

La théologie solaire de Porphyre présentait certainement un double aspect: d'une part elle situait le Soleil dans la hiérarchie

[50] Eusèbe dit expressément que Porphyre avait cherché à relier ses propres conceptions avec τῇ τῶν παλαιῶν θεολογίᾳ (*Praep. Evang.* 13, 6, 7); cité par Altheim, *Die Araber*. . . p. 216.

[51] P. Courcelle, *L.G.* p. 18.

des êtres, d'autre part elle ramenait toutes les divinités visibles, — «celles qui sont sous le ciel» — au seul Soleil. On reconnaît là l'application du principe d'unité, essentiel à la pensée porphyrienne, dont nous avons vu quel rôle il jouait dans la doctrine de l'âme [52].

Enfin, Altheim souligne très justement le caractère *philologique* du discours de Prétextat; sauf dans sa conclusion (lorsqu'il cite des vers orphiques), le prêtre du Soleil semble éviter le ton du mysticisme (si frappant, au contraire, dans le *Discours* de Julien); il analyse en lettré les noms de dieux ou dissèque les attributs de leurs statues avec une précision d'érudit [53]. Mais le problème de l'identification de la source immédiate ne nous en paraît pas pour autant résolu.

La source est-elle vraiment le traité du Soleil?

Ce traité porphyrien est très mal connu: il n'est mentionné que par Servius dans son commentaire à *Buc.* 5, 66. Tout ce qu'on en peut dire est qu'il traitait du Soleil (le titre l'indique clairement: *quem Solem appellavit*), et qu'il attribuait trois noms de dieux à sa triple puissance. En dehors de la convenance du titre, Altheim n'avait pour ainsi dire que des raisons *négatives* de s'orienter vers ce traité: c'est parce que le Περὶ ἀγαλμάτων et le Περὶ θείων ὀνομάτων n'étaient ni l'un ni l'autre une source suffisante qu'il a songé au traité mentionné par Servius [54]. En relevant un parallèle textuel entre Servius et Macrobe, P. Courcelle estime avoir apporté en faveur de l'identification une preuve *positive* qu'Altheim à son tour estime *décisive*. Une étude attentive des deux textes mis en parallèle laisse malheureusement apparaître de telles divergences qu'il ne nous paraît pas possible de leur attribuer la même origine.

Reprenons les deux textes [55]. Servius remarque d'abord que

---

[52] Cf. *supra* p. 516.

[53] L'interprétation des attributs des statues ressortit au même genre littéraire que celle des noms de dieux: il s'agit dans les deux cas d'analyser un donné objectif du culte que les hommes rendent aux dieux.

[54] Du moins dans sa première étude, *Aus Spätantike*... (cf. en revanche *Die Araber*... p. 206).

[55] Mise en parallèle des deux textes:

Servius (*Buc* 5, 66)	Macrobe (*Sat.* 18, 8, 8)
En quattuor aras ecce duas tibi Daphni, duas altaria Phoebo...	*In sacris enim haec religiosi arcani observatio tenetur, ut* Sol, *cum* in

Virgile parle de deux autels à Phébus, alors qu'il est avéré que les dieux d'en haut (*superos*) se réjouissent du nombre impair (*Buc.* 8, 75), et les dieux infernaux (*infernos*) du nombre pair («ce qu'indiquent aussi les livres pontificaux»). «Mais — ajoute-t-il — Porphyre témoigne qu'Apollon a une triple puissance qui lui vaut le nom de *Sol apud superos*, de *Liber Pater in terris*, et d'*Apollon apud inferos*;» à chacune de ces puissances correspond un attribut figuratif; de plus, il est appelé Apollon ἀπὸ τοῦ ἀπολλύειν, ce qu'atteste l'anecdote sur la peste qu'il envoie aux Grecs chez Homère. Et il conclut: «De là vient que Virgile, instruit de cette doctrine, par les autels montre une divinité supérieure (*supernum numen*), par le nombre pair indique une puissance infernale (*infernam... potestatem*)» [56]. Servius fait appel à la triple distinction de Porphyre pour montrer que Virgile évoque en Apollon à la fois le dieu d'en haut et le dieu infernal. *Deux* éléments seulement de la *triple* partition de Porphyre étaient donc nécessaires à son explication; s'il en mentionne *trois* c'est qu'ils se trouvaient mentionnées aussi chez Porphyre. Le schéma des correspondances entre chaque nom et

---

Cur duo altaria Apollini se positurum dicat, cum constet supernos deos impari gaudere numero, infernos vero pari, ut 8, 75 numero deus impare gaudet, *quod etiam pontificales indicant libri. Sed constat, secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem, et eundem esse* Solem apud superos, Liberum Patrem *in terris, Apollinem* apud inferos *unde etiam tria insignia circa ejus simulacrum videmus, lyram quae nobis caelestis harmoniae imaginem monstrat; grypem quae eum etiam terrenum numen ostendit*; *sagittas quibus infernus deus et noxius indicatur, unde etiam* Apollo *dictus est* ἀπὸ τοῦ ἀπολλύειν; hinc est quod *et Homerus* eundem *tam* pestilentiae *dicit quam salutis* auctorem. supero, *id est in diurno hemisphaerio est, Apollo vocitetur; cum* in infero, *id est nocturno, Dionysus qui et* Liber Pater *habeatur.*

(Sat., 1, 17, 9-13)

... *alii cognominatum* Apollinem putant ὡς ἀπολλύντα τὰ ζῷα, *exanimat enim et perimit animantes cum* pestem *intemperie caloris immittit...* Hinc est quod *arcu et sagittis apollinis simulacra decorantur, ut per sagittas intellegatur vis* emissa radiorum: αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἐχεπευκὲς ἐφιεὶς βάλλ' (A 51). Idem auctor *est et publicae sospitatis, quam creditur sol animantibus praestare temperie.*

[56] Servius, *In Buc. 5, 66,* Thilo t. 3, p. 62, 12-14: ... *unde Vergilius, rationis ejus peritus, par altaria supernum numen ostendit, per parem numerum infernam indicat potestatem* (non cité par Altheim).

chaque puissance s'établit ainsi chez Servius: 1) *Sol apud superos*; 2) *Liber Pater in terris*; 3) *Apollon apud inferos*; ce qui correspond à la vieille distinction entre divinités célestes, terrestres et souterraines [57].

Que dit Macrobe? Il en appelle à l'«observation des mystères de la religion dans les cérémonies sacrées»; dans celles-ci, le Soleil est appelé *Apollon* quand il est dans l'hémisphère supérieur, c'est-à-dire dans l'hémisphère *diurne*, et il est appelé *Dionysos qui est Liber Pater* quand il est dans l'hémisphère inférieur, c'est-à-dire *nocturne*. Au lieu de la tripartition de Servius, nous avons ici une bipartition fondée astronomiquement sur la course du soleil dans le ciel; sans doute, les deux hémisphères célestes ont bien tendu, historiquement, à remplacer dans une mythologie évoluée les deux mondes souterrain et aérien [58]: mais il s'agit de deux moments bien différents de la théologie des Anciens, et on ne peut établir aucune correspondance entre les trois domaines indiqués par Servius et les deux hémisphères mentionnés par Macrobe [59]. Ce désaccord s'aggrave considérablement si l'on remarque qu'Apollon est chez Servius le nom du dieu souterrain (*inferus*), et chez Macrobe celui du dieu d'en haut (*superus*). La tableau ci-dessous met en évidence les discordances entre les exposés de Macrobe et de Servius:

	Macrobe	*Servius*
Sol =	*Apollo in supero*	*Sol apud superos*
		Liber Pater in terris
	Liber Pater in infero	*Apollo apud inferos*

On ne peut en aucune façon passer du système de Servius à celui de Macrobe, quand bien même on simplifierait la tripartition du premier, quand bien même on assimilerait l'hémisphère nocturne de l'un au monde souterrain de l'autre.

Il y a plus: le type de bipartition adopté par Macrobe se retrouve plusieurs fois dans l'exposé de Prétextat. Si les statues du Soleil chez les Egyptiens sont soit bleues, soit claires, c'est pour évoquer le passage du soleil soit dans l'hémisphère inférieur, soit dans l'hémisphère supérieur [60]. Les «Physiciens» aussi ont adoré en Vénus l'hémisphère supérieur, en Proserpine l'hémisphère inférieur [61]. La distinction entre les deux hémisphères du monde intervient encore pour Attis [62], pour Horus [63]. Ce principe de partition du Cosmos semble bien être inhérent à la théologie solaire de Macrobe: il correspond à une étape plus évoluée, plus philosophique, de la théologie que celui de Servius, puisque, en répartissant les dieux dans les deux parties de l'hémisphère céleste, il les maintient *à leur place*, c'est à dire *dans le ciel*, et non dans le monde sublunaire, comme le faisait la vieille théologie populaire évoquée par Servius.

---

[57] Cf. F. Cumont, *Lux Perpetua*. . . p. 55 sq.

[58] *Lux Perpetua*, p. 91 sq.

[59] On remarquera que Macrobe n'avait aucune raison de ramener à deux une tripartition que Servius, quant à lui, avait intérêt à simplifier.

Voici donc la conclusion à laquelle nous sommes amené: pour autant que le rapprochement signalé par P. Courcelle et par Altheim ait une signification, il signifie justement le contraire de ce qu'ils avaient voulu lui faire dire; le traité du *Soleil* ne peut être la source d'ensemble du discours de Prétextat. Les rapprochements purement verbaux opérés par les deux savants masquent en réalité deux systèmes théoriques différents et même contraires [64].

---

[60] *Sat.* 1, 19, 10; ce qui permet d'assimiler Mercure au Soleil, puisqu'il est messager *inter superos et inferos deos* (*Ibid.* 11).

[61] *Sat.* 1, 21, 2.

[62] *Sat.* 1, 21, 10.

[63] *Sat.* 1, 21, 16. La même distinction apparaît pour Sérapis, non dans les *Saturnales* mais dans le Περὶ ἀγαλμάτων (J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 14*, 6 sq.): τοῦ μὲν δεδυκότος ὑπὸ γῆν φωτὸς. . . alors que dans la *Philosophie des oracles* (éd. Wolff p. 150) il est un dieu souterrain, démon analogue à Ahriman, sans que les deux conceptions soient reliées, comme l'a bien vu J. Bidez (*op. cit.* p. 22, n. 4). L'*Apollo apud inferos* de Servius correspondrait-il à un stade antérieur de l'évolution religieuse de Porphyre, et le traité du *Soleil* serait-il encore assez proche de la *Philosophie des oracles*?

[64] L'étymologie Απόλλων ἀπὸ τοῦ ἀπολλύειν est trop banale pour être significative (cf. des exemples dans J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, p. 162 sq.); les ressemblances textuelles sont par ailleurs infimes (*auctor* = *hinc est quod*. . .). Nous saisissons l'occasion de rappeler que la méthode des parallèles textuels peut être dangereuse si elle n'est pas accompagnée d'une analyse approfondie des textes. Le regretté H. Seyrig, à qui nous avions communiqué un résumé de nos observations, avait bien voulu nous faire savoir par lettre, peu avant sa mort, qu'elles lui paraissaient «indiscutables».

La citation de Porphyre

A la fin du chapitre 17, Macrobe décrit la statue de l'Apollon Hiéropolitain; il interprète le sens de tous ses attributs et termine par le vêtement de Gorgone; ce vêtement a été ajouté «parce que Minerve, qui, nous le savons, en est la gardienne, est la vertu du Soleil, comme elle est, Porphyre l'atteste aussi, (*sicut et Porphyrius testatur*) la vertu du Soleil qui procure la prudence aux intelligences humaines: c'est pour cela en effet qu'elle est née, comme on le rapporte, de la tête de Jupiter, c'est-à-dire du sommet de l'éther d'où le Soleil tire son origine». La statue dont il est question est probablement celle du dieu Baal Shamin, identifié habituellement avec Zeus [65]. Suivant sa source, Macrobe décrit le vêtement de Gorgone comme un attribut de Minerve (Athéna): celle-ci étant la *virtus solis*, la statue se rapporte bien au Soleil. La citation de Porphyre ne fournit donc qu'un complément d'explication, comme en témoignent le *et* (*sicut et Porphyrius*), la répétition de *virtutem solis* et enfin la glose: Minerve est née du sommet de l'éther (comme le Soleil), elle donne aux hommes la prudence. On en conclut que cette citation est étrangère au corps du développement; c'est ce qui explique que le *nom* de Porphyre apparaisse ici. Au sein d'un exposé inspiré par un ouvrage de Porphyre, Macrobe fait appel à un autre ouvrage du même auteur et, oubliant l'origine de sa source générale, il cite sa source particulière, méthode qui lui est coutumière [66]. Une deuxième raison est que la glose sur Minerve n'était pas signée chez Porphyre; Macrobe, ne trouvant pas d'autorité (comme Apollodore, Labéon etc. . .) dans son modèle, cite l'auteur du modèle lui-même. La source de l'ensemble peut très bien être le Περὶ ἀγαλμάτων, tandis que la remarque incidente (*sicut et Porphyrius. . .*) proviendrait du traité du *Soleil* (où il est question en effet de la *vertu* du Soleil, de l'*origine* du Soleil, etc) [67]. En d'autres endroits du discours de Prétextat une analyse de ce genre est peut-être possible, mais nous avons trop peu d'extraits des trois traités porphyriens pour pouvoir en tirer des conclusions solides.

---

[65] R. du Mesnil du Buisson, *De Shadrafâ, dieu de Palmyre, à Baʿal Shamîm, dieu de Hatra, aux II^e et III^e siècles après J.C.*, Beyrouth, 1962, p. 141-160. Le nom (Shamin) indique l'origine arabe d'une divinité solaire (*Die Araber. . .* p. 126 et H. Seyrig, *Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, 1971, p. 341

[66] Cf. *supra* p. 551-552 pour le *De antro*, et p. 591 pour le *De regressu animae*.

[67] Tout ce symbolisme remonte aux Stoïciens, et à travers eux plus haut encore. Il est très difficile de reconstituer la filière. Cette naissance d'Athèna

Conclusion

Quand il est question d'exégèse allégorique, discipline où la plus grande fantaisie est par principe autorisée, Porphyre peut fort bien s'être contredit d'un ouvrage à l'autre, voire même à l'intérieur d'un même ouvrage. Cependant l'exposé des *Saturnales* suppose, en plusieurs endroits, une partition théologique du Cosmos qui contredit celle qui apparaît dans le seul fragment du traité du *Soleil* connu (par Servius). On ne peut donc considérer avec Altheim l'exposé de Prétextat comme un long fragment de ce traité. En revanche rien n'empêche d'admettre que Macrobe a simultanément sous les yeux le Περὶ ἀγαλμάτων, le Περὶ θείων ὀνομάτων et le traité du *Soleil*. Il est tentant de supposer que tout ce qui concerne les descriptions de statues vient du premier traité, tout ce qui relève de l'étymologie allégorique est emprunté au second, le troisième ayant plus particulièrement fourni les développements relatifs aux «vertus» du Soleil et des dieux. Mais il est évident que les trois traités, dans le détail, étaient loin d'être aussi spécialisés, et que les mêmes étymologies, par exemple, pouvaient se retrouver dans chacun d'eux. Notre conclusion sera donc en retrait sur l'hypothèse d'Altheim, mais elle a l'avantage d'être mieux fondée. Macrobe s'inspire ici des trois traités[68] de Porphyre sans qu'il soit possible de préciser la part des emprunts respectifs; il utilise également une source latine qui peut être Cornélius Labéon ou

---

est un symbole classique; les textes d'Augustin (*Civ. Dei* 4, 10) et de Servius (*In Aen.* 4, 201) cités par P. Courcelle remonteraient plutôt à Varron (cf. J. Pépin, *op. cit.* p. 335, 339); Porphyre dans les *Quaest. Hom.* (éd. Schrader, 1, 240, 14) fait d'Athèna la φρόνησις (*prudentia*); cf. encore Arnobe, *Adv. Nat.* 3, 31 (l'étymologie Minerva = *meminerva* supposerait une source latine: *contra*, P. Courcelle, *loc. cit.*), Julien, *Discours*. . . 149B sq. On retiendra seulement de tous ces matériaux que le symbolisme de Minerve est très répandu et ne s'inscrit nullement dans un système spécialement néo-platonicien.

[68] Le second se distinguait sûrement du premier; nous avouons ne pouvoir trancher entre P. Courcelle et F. Altheim sur le point de savoir si le second et le troisième constituent ou non un seul ouvrage.

Marius Victorinus [69]. L'homogénéité de la doctrine provient de la source lointaine de Porphyre (le Περὶ θέων d'Apollodore), et l'unité formelle est l'œuvre de Macrobe lui-même. L'important est que le Porphyre qui inspire ici l'auteur des *Saturnales* est celui de la période «philologique», détaché des superstitions excessives de la *Philosophie des oracles*, mais non encore touché par la grâce de la philosophie plotinienne; ce point a été très bien mis en valeur par Altheim. Il s'agit maintenant de l'interpréter.

3. Sens de l'exposé de Prétextat

Philologie, théurgie, philosophie

F. Altheim oppose avec raison le caractère philosophico-mystique du *Discours* de Julien *sur le Soleil Roi* aux considérations «philologiques» des *Saturnales*. Il en déduit que, pour Macrobe, la religion est avant tout le *sacrum studium litterarum*, conclusion que nous trouvons un peu trop catégorique.

Si on peut distinguer trois moments dans l'évolution spirituelle de Porphyre, une période théurgique (celle de la *Philosophie des oracles*), une période critique et philologique et enfin une période philosophique à partir de sa rencontre avec Plotin [70], il apparaît que Macrobe a puisé surtout dans les ouvrages de la dernière période, comme nous l'avons vu à propos du *Commentaire*. L'utilisation de la *Philosophie des oracles* est douteuse, et, en tout cas, très limitée [71]. Les raisons qui le font recourir ici aux ouvrages de la seconde période sont bien simples et ne témoignent pas nécessairement d'un parti-pris philologique et antiphilosophique.

D'abord, nous sommes dans un Banquet: la longueur du discours de Prétextat constitue déjà une entorse aux lois du genre; entamer un long exposé philosophique eût été non seulement une deuxième entorse, mais aussi une incorrection à l'égard des convives qu'on risque d'ennuyer par trop de sérieux. Nous avons vu que la philosophie pouvait être admise à table, mais à la condition de se montrer souriante et peu austère. «Elle doit d'abord jauger les convives; ensuite, lorsqu'elle aura vu qu'il y a place pour elle, elle ne parlera pas, au milieu des coupes, de ses secrets les plus profonds, et elle soulèvera des questions non pas complexes et angoissantes, mais pratiques et cependant faciles. . . »[72]. Ces considérations s'appliquent exactement au discours de Prétextat. La place du Soleil dans la hiérarchie des êtres, la théologie «hypercosmique» relèvent de ces «profonds secrets» qui ne sont pas de mise dans une assemblée réunie pour se détendre. En revanche, les mille et une petites questions soulevées à propos des divinités «qui sont sous le ciel» amuseront d'autant mieux les convives que, pour ces lettrés, il n'est pas de meilleure récréation que philologique. . . [73].

---

[69] *Res sub lite*. . . Cornélius Labéon est un auteur si mystérieux! Cf. *supra* p. 295.

[70] Bien mis en valeur par J. Bidez, *op. cit.*

[71] Il ne peut s'agir que de points de détail.

Ensuite, il ne faut pas oublier que Macrobe est d'autant plus dépendant de sa source qu'il n'a pas d'autre document à sa disposition; or les trois traités qui convenaient le mieux à son exposé syncrétique étaient de type essentiellement philologique. Mais on n'en conclura pas hâtivement que la religion de Macrobe n'est qu'une théologie d'érudit; c'est dans le *Commentaire* qu'il nous faudra chercher un authentique esprit religieux [74].

On peut cependant constater dès maintenant que Macrobe n'est pas un partisan de la théurgie: ces dieux ouraniens sont des forces de la Nature divinisées, des puissances célestes supérieures aux hommes, capables à ce titre de leur prédire l'avenir [75], mais ce ne sont pas des intercesseurs procurant à l'âme le moyen de se purifier et de s'élever vers une contemplation plus haute du divin. La théurgie qui était absente des quatre degrés de la purification par les vertus est également absente de la théologie solaire [76].

---

[72] *Sat.* 7, 1, 14-15: *Ergo prima ejus observatio erit aestimare convivas. Deinde ubi sibi locum patere viderit, non de ipsis profunditatis suae inter pocula secretis loquetur, nec nodosas et anxias, sed utiles quidem, faciles tamen, quaestiones movebit.* Cf. *supra* p. 186.

[73] Cf. *supra* p. 225 sq.

[74] Cela n'exclut évidemment pas la mystique des belles-lettres, si caractéristique du milieu mis en scène dans les *Saturnales,* ni cette récupération des grands auteurs qui constituent la Bible des païens, comme l'a bien montré F. Altheim (*La Religion Romaine antique*. . . p. 116 sq.); mais il y a chez Macrobe quelque chose de plus.

[75] Cf. *Sat.* 1, 23, 14-16.

[76] Sur ce point l'opposition est totale avec les systèmes religieux d'un Jamblique ou d'un Julien. On ne sait si Macrobe a eu en mains la *Lettre au prêtre Anébon* et la réponse de Jamblique, mais il se trouve, consciemment ou non, dans le camp de Porphyre.

Syncrétisme solaire

Ainsi donc, l'exposé de Prétextat n'est pas la transcription d'un seul ouvrage de Porphyre, mais le produit de la contamination de plusieurs de ses œuvres; il n'est pas révélateur non plus de la totalité de la pensée religieuse de Macrobe. Il présente cependant un intérêt exceptionnel, car il est la meilleure présentation systématique d'un syncrétisme païen solaire que nous ait conservé l'Antiquité; le paradoxe est que cet essai date d'une époque où, frappé à mort, le paganisme semble agoniser [77]...

Prétextat n'affirme pas en effet que le Soleil est le Roi des Dieux, qu'il est au-dessus des autres, comme Elagabal avait voulu autrefois placer son Dieu au-dessus de Jupiter Capitolin [78]. Mais il en fait *le* Dieu unique qui concentre en lui les «vertus multiples» dont les nombreux dieux ne sont que des appellations; la restriction *dumtaxat qui sub caelo sunt* s'explique ainsi très bien: la divinité est une, au niveau du monde visible, sous ses multiples manifestations. En s'élevant dans la hiérarchie des êtres, on trouvera plus haut un autre dieu, le Soleil invisible (l'Intellect), et plus haut encore l'Un ineffable; mais ce que veut dire Prétextat, c'est que le polythéisme «horizontal» se réduit à un monothéisme solaire, lui-même intégré dans une hiérarchie divine verticale qui n'est pas l'objet de son discours. «Ce sont les diverses vertus du Soleil qui ont donné leurs noms aux dieux» dit Porphyre, et Macrobe (ou sa source latine, peu importe) ajoute, pour bien se faire comprendre: «De même que Virgile, lorsqu'il dit, à propos de la seule Junon «quelle divinité blessée» montre que par les différentes divinités il faut entendre les différents effets d'un seul dieu» [79]. Par la suite, il ne sera plus question que des *virtutes*, des *effectus*, des *numina*, qui ne sont qu'autant de propriétés du Soleil et de personnifications de ces propriétés. Une tendance au panthéisme apparaît ici, héritée de la théologie des Stoïciens (Macrobe ne cite-t-il pas aussitôt «les princes des sages qui ont déclaré ἕν τὸ πᾶν» [80]), mais elle est sans danger pour le Platonicien, puisque ce syncrétisme panthéiste se limite au monde hypo-ouranien et ne compromet pas l'originalité du Premier Principe d'une part, l'infériorité du monde terrestre d'autre part. Cette restriction posée, Prétextat peut en toute tranquillité recourir à un allégorisme de type stoïcien, pur instrument de sa démonstration [81].

---

[77] Nous parlons du paganisme officiel et savant; les superstitions populaires se maintiendront bien entendu plus longtemps.

[78] Quitte à le marier avec des déesses traditionnelles... Cf. F. Altheim, *La Religion Romaine antique*... p. 302-303.

[79] *Sat.* 1, 17, 4; F. Altheim a bien distingé l'addition latine: *Et sicut Maro, cum de una Junone diceret «quo numine laeso» ostendit unius dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus*, qui explicite l'affirmation de la source grecque: *ita diversae virtutes solis numina dis dederunt.*

Notons d'ailleurs que le premier point de cette démonstration consiste à prouver qu'Apollon est. . . le Soleil [82]! Il ne songe donc pas à élever Apollon, le dieu-soleil traditionnel des Grecs et des Latins, à la royauté suprême; comme tous les autres dieux, il représente une ou plusieurs «vertus» du Soleil; et cette démonstration se termine fort curieusement par une description du dieu hiéropolitain qu'il baptise Apollon pour l'identifier aussi au Soleil. Il n'y a pas de dieu privilégié, Apollon grec ou dieu solaire oriental, tous sont les «effets» variés d'un Soleil suprême. Altheim a souligné avec raison l'étroite parenté de ce syncrétisme solaire avec le culte inauguré par Aurélien en 270, si différent de la religion solaire d'Elagabal [83].

Rapports avec le soleil astronomique

Rappelons qu'au début de son exposé Prétextat évoque le rôle que joue le soleil parmi les astres, en citant l'expression du *Songe de Scipion*: *dux* (*et princeps*) *et moderator luminum reliquorum.* Il entend ainsi fonder la théologie sur l'astronomie. Dans le système de Cicéron, l'hégémonie du soleil était rendue évidente par sa position *au milieu* des planètes selon l'ordre «chaldéen»; Macrobe qui, en tant qu'astronome, préfère l'ordre «égyptien» est obligé de limiter la royauté du Soleil à une fonction de guide, de régulateur du cours des planètes. Remarquons donc que sa théologie concorde avec les théories astronomiques du *Commentaire*[84]. Il eût été certainement plus commode d'accepter ici l'ordre «chaldéen» qui installe le trône du Soleil au centre des six autres planètes. Macrobe ne l'a pas fait, nous prouvant ainsi qu'il existe une certaine cohérence dans la doctrine de son œuvre.

---

[80] *Ibid.*: . . . *unde* ἕν τὸ πᾶν *sapientium principes prodiderunt.*

[81] Ce point paraît important; les références à Cicéron et à Plotin introduites avec quelque maladresse au début de l'exposé (*Sat.* 1, 17, 3) montrent que Macrobe prend ses précautions; contre Altheim, nous attribuerions à Macrobe lui-même ce § 3 (la citation de Plotin se retrouve en *In Somn.* 1, 19, 27 cf. *supra* p. 455-458).

[82] Il occupe pratiquement tout le chapitre 17.

[83] *La religion romaine antique*. . . p. 306-310.

Varia numina

Il faut dire un mot des divinités énumérées par Prétextat et qu'on retrouve dans le Περὶ ἀγαλμάτων[85]. Les divinités classiques gréco-romaines ou italiques y voisinent avec des divinités orientales. Il s'agit essentiellement des premières divinités égyptiennes acclimatées à Rome: Sérapis, Osiris (parèdre d'Isis), Adonis, Attis, et de divinités syriennes identifiées à leurs homologues grecs ou latins: Zeus hiéropolitain ou Jupiter Addad[86]. Il n'y a rien de bien révolutionnaire dans ce panthéon, sinon le pittoresque exotique des statues syriennes: mais c'est là, comme l'a bien vu Altheim, la griffe du Syrien qu'est Porphyre[87]. Doit-on mettre sur le compte d'une volonté conservatrice l'absence curieuse de deux divinités typiquement solaires, le Dieu d'Emèse et Mithra ?

C'est d'Arabie, on le sait maintenant, qu'est venue la religion du Soleil[88], et c'est à Emèse que fut adoré, sous forme de pierre, le premier dieu solaire typiquement arabe[89]. Aurélien, sans ressusciter l'hégémonisme émésien d'Elagabal, avait pourtant restauré le temple du dieu à Emèse[90]. Pourquoi Porphyre le passe-t-il sous silence? Est-ce pour éviter d'introduire une divinité qui avait failli écraser les autres ? Les statues d'Hermès, simples pierres ithyphalliques dont parle Macrobe [91], sont-elles des représentations solaires de type arabe ? Il y a là certainement un problème.

---

[84] *In Somn.* 1, 20, 1 sq.: Le soleil procure sa lumière aux astres errants; il les retient dans leur course par une sorte d'attraction; il est la *mens mundi* (comp. *Sat.* 1, 17, 70), comme les «physiciens» l'appellent *cor mundi*. Sur l'ordre des planètes, cf. *supra* p. 419 sq. L'allusion à Plotin (*Enn.* 2, 3) montre enfin que Macrobe est intéressé par une solution très mesurée du problème astrologique (cf. *supra* p. 457).

[85] *Aus Spätantike*. . . p. 8.

[86] Seules manquent les divinités iraniennes.

[87] *Aus Spätantike*. . . p. 14.

[88] F. Altheim, *Die Araber*. . . p. 124 sq.

[89] H. Seyrig, *op. cit.* p. 337-373. L'auteur montre qu'il n'y a pas trace de syncrétisme solaire original dans les cultes syriens; le syncrétisme serait donc d'origine philosophique.

[90] Sur l'introduction du culte de *Sol invictus* par Aurélien, cf. F. Altheim, *Die Soldatenkaiser*, Frankfurt, 1939, p. 277 sq. et G. H. Halberghe, *The Cult of Sol invictus*, *E.P.R.O.E.R.* t. 23, Leiden, 1972, p. 130 sq.

L'absence de Mithra est encore plus étonnante. Cette divinité d'origine iranienne, mais fortement contaminée d'éléments syriens et chaldéens, est typiquement un dieu solaire médiateur. Bien que très ancienne, la religion de Mithra s'est imposée plus difficilement que les autres religions orientales dans le monde romain; objet d'un culte privé, Mithra n'est jamais entré dans le panthéon officiel de l'Etat romain, bien que de très grands personnages et des empereurs même s'y soient souvent fait initier [92]. Est-il resté, malgré ses transformations profondes, un rival pour les divinités solaires ? Il n'apparaît, à notre connaissance, ni dans l'œuvre de Porphyre, ni dans celle de Plotin. Prétextat, cependant, est *pater patrum* ou *pater sacrorum* [93]. Ceionius Rufius Albinus appartient à une famille d'initiés, s'il ne l'est lui-même [94]. Postumianus est donné comme *p(ater) p(atrum) dei solis invicti Mithre* [95]. Sur les autres participants du banquet, nous ne sommes pas renseignés, mais plus d'un pourrait être initié. Alors, pourquoi ce silence ?

La raison doit en être cherchée du côté de Porphyre: c'est parce qu'il ne trouve pas mentionné Mithra chez le philosophe tyrien que Macrobe n'en parle pas [96]. C'est aussi, peut-être, parce que ce culte fait encore figure de nouveauté, alors que les autres sont si bien acclimatés qu'on les tient pour romains. Un propos de Julien confirmerait cette hypothèse: dans son *Discours au Soleil Roi*, évoquant le rôle du Soleil dans les origines de Rome, il ajoute: «Si je déclare après cela que nous vénérons Mithra et qu'en l'honneur d'Hélios nous célébrons les jeux quadriennaux, on me jugera trop moderne» [97]; par ailleurs, pourtant, Julien ne se fait pas faute d'évoquer le rôle d'intercesseur de Mithra [98]. Il faut aussi tenir compte de l'esprit du discours de Prétextat: intercesseur, psychopompe, Mithra n'apporte rien au syncrétisme théorique de son exposé [99].

---

[91] *Sat.* 1, 19, 14.

[92] Julien s'était fait initier (*Orat.* 673 c).

[93] Cf. *supra* p. 28: CIL 6, 1779: *pater patrum*; CIL 6 1778: *pater sacrorum*.

[94] Cf. *supra* p. 60.

[95] CIL 6, 2151. Sur le culte de Mithra à Rome même, cf. M. J. Vermaseren, *Corpus inscript. et monument. relig. Mithriacae*, t. 1, p. 151 sq.

[96] Il se peut que le dualisme mazdéen rémanent de la foi mithriaque ait déplu à Porphyre qui se détachait alors de la sombre philosophie des oracles. . .

[97] *Or.* 155 b (traduction Lacombrade).

Prétextat a été choisi comme porte-parole parce qu'il est le pontife du Soleil, le fidèle d'une religion élargie aux cultes orientaux, mais il n'est qu'un porte-parole. Le Prétextat de l'histoire aurait probablement fait au moins une allusion à Mithra, dieu solaire par excellence.

Paganisme, philosophie et christianisme

Les chrétiens ont maintes fois reproché aux païens leurs dieux multiples, immoraux, et la stupidité du culte qu'on leur rendait [100]. Macrobe, et, derrière lui Porphyre, ôtent tout fondement à ces critiques, d'une part en recourant au vieux procédé de l'allégorie stoïcienne, qui donne une explication physique ou morale des particularités choquantes, d'autre part en ramenant à une seule divinité *visible* l'ensemble des divinités dont les effets, ou les manifestations, sont visibles. Et c'est ici que réside la nouveauté: qu'il y ait eu des dieux envahissants ou supérieurs aux autres, la vieille mythologie grecque elle-même le concevait; de même l'assimilation de tel dieu étranger à un dieu connu est constante chez les Grecs et chez les Romains (Baal devient Saturne ou Jupiter, selon le cas) et cette imprécision même ouvrait la voie au syncrétisme. Pourtant il ne semble pas que les religions orientales aient tendu d'elles-mêmes à confondre leurs dieux en un dieu unique, d'origine arabe d'ailleurs, le Soleil. Cette assimilation a été le fait des philosophes grecs ou hellénisés [101]; elle permettait de substituer au polythéisme traditionnel un polythéisme «vertical», ou plutôt (si l'on nous permet d'emprunter ce terme aux luttes anti-hérétiques) un subordinatianisme qui s'intègre tout naturellement dans le cadre de l'émanation platonicienne. Les ouvrages dans lesquels puise ici Macrobe ont été écrits par un Porphyre qui n'avait pas encore fait son entrée dans l'école de Plotin; il manquait pourtant peu de choses à cette théologie pour s'accorder avec la nouvelle philosophie: observer le rôle de guide que joue le Soleil parmi les astres, et limiter ces épiphanies divines au seul monde visible, c'est à dire aux dieux, *dumtaxat qui sub caelo sunt.*

---

[98] *Or.* 158 c, 234 c; cf. encore, à la fin du *Banquet des Césars* (336 c): «Pour toi, dit Hermès en s'adressant à moi, je t'ai donné de connaître Mithra ton père; observe ses commandements: tu ménageras ainsi à ta vie une amarre et un havre assurés, et à l'heure où il faudra quitter ce monde, avec l'heureuse espérance, ce divin guide sera toute bienveillance pour toi». Sur Mithra psychopompe, cf. F. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 380.

[99] Les sept degrés de l'initiation mithriaque étaient liés aux sept sphères planétaires. Or Macrobe n'en parle ni dans les *Saturnales*, ni dans le *Commentaire* (à propos de la descente de l'âme). Mithra semble donc systématiquement méconnu. Tomberait-il sous le coup des interdits qui frappaient les connaissances secrètes propres aux Mystères? Cf. la déclaration de Prétextat lui-même en *Sat.* 1, 7, 18.

[100] Nous ne referons pas ici l'histoire de cette polémique: de Tertullien à Augustin, l'apologétique chrétienne n'a cessé de viser le polythéisme païen, alors même qu'il ne semblait plus être qu'une curiosité d'archéologie (cela est particulièrement sensible dans les livres 5-7 de la *Cité de Dieu*).

L'effet le plus certain de cette démonstration est naturellement de fonder sur l'autorité des Ecritures et sur la raison naturelle la royauté unique du Soleil: nous parodions à dessein le langage des chrétiens; comme l'a bien montré Altheim, les poètes, tout le passé littéraire du monde gréco-latin, étaient bien les «Ecritures» des païens [102]. Or le Soleil, qu'il se confonde avec les autres dieux ou non, est depuis 274 le Dieu suprême de l'Empire; son culte s'identifie à celui de l'Etat Romain et, depuis Julien, en tout cas, à la défense de l'«hellénisme». F. Altheim a mis en relief la conjonction des efforts philosophiques de Porphyre et des décisions officielles d'Aurélien en faveur du culte solaire; Porphyre étant entré dans l'école de Plotin en 263 [103], ses traités de théologie ont précédé et peut-être préparé l'œuvre d'Aurélien [104]. Un siècle et demi plus tard, Macrobe recourt à ces mêmes traités pour donner du paganisme solaire une dernière image qui pût s'opposer à la foi chrétienne triomphante; le parallélisme est frappant.

[101] Cf. H. Seyrig, *art. cit.* p. 338-339; pour l'auteur, le syncrétisme est une attitude philosophique.

[102] F. Altheim, *La Religion Romaine antique,* p. 126 sq.

[103] J. Bidez, *Vie de Porphyre*. . . p. 38.

[104] Nous disons «les traités», pensant avoir montré qu'Altheim avait eu tort de réduire l'influence de Porphyre au seul traité du *Soleil.* Mais Altheim souligne avec raison la différence entre le *Sol invictus* d'Aurélien, dieu suprême, et le dieu second par rapport au dieu suprême, ayant un rôle médiateur, de Constantin (*La Religion Romaine antique*. . . p. 323-326); le rôle de Porphyre est difficile à préciser ici.

On peut dire en définitive que l'exposé de Prétextat revalorise *tous* les développements des *Saturnales* qui ont trait aux dieux, au culte et au droit pontifical: ils se trouvent tous intégrés par lui à l'intérieur d'un système qui culmine dans le Soleil dieu et s'élève, au delà du Cosmos, jusqu'au Dieu invisible et premier [105].

L'idée de lier le paganisme, l'«hellénisme», au dieu Soleil, était très habile; c'était le fonder sur une image visible de la création dont la fascination était la plus forte et la plus répandue [106]. *Sol invictus* d'Emèse adopté par Aurélien, Soleil des Manichéens, Mithra solaire des Mithriastes, l'astre du jour était tellement indéracinable de la foi des peuples que les chrétiens ont dû composer avec lui. Le Christ devient «Soleil de Justice», sa naissance est célébrée le même jour que celle du *Sol invictus*. . . Les emprunts que fait la symbolique chrétienne au thème du Soleil sont innombrables [107]. Cette tactique n'a pourtant pas toujours garanti le Christianisme contre un retour en force des superstitions solaires: Léon le Grand se plaint de voir des chrétiens adorer le Soleil levant sur les marches de Saint-Pierre [108].

Macrobe et le Christianisme

Nous avons constaté à plusieurs reprises l'opposition entre les options philosophiques de Macrobe et certains dogmes essentiels au Christianisme; nous avons remarqué aussi que cette opposition a toujours été implicite et jamais ouverte. L'exposé de théologie solaire est un manifeste païen plus expressif cette fois, puisque le

---

[105] Cette nouvelle perspective, ouverte par le discours de Prétextat, nous paraît très importante: elle confère un sens, une valeur nouvelles à tous ces petits détails (rites archaïques, particularités des cultes) dont les *Saturnales* abondent.

[106] On évoquera le Râ des Egyptiens, le Soleil des Incas. . . Mais la prééminence du Soleil n'est pas universelle; le vieux panthéon grec ou romain ne la reconnaissait pas, les Chaldéens non plus (la Lune leur paraissait aussi puissante). Porphyre, et plus tard Macrobe, ont bien senti la vigueur que cette mystique du Soleil (dont l'origine était arabe) avait prise *de leur temps*.

[107] Cf. par exemple J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, 1958, p. 344-346.

[108] *Sermo* 27, 14, *In Nativ. Domini* 7. P. Courcelle rapproche avec raison ce texte (*L.G.* p. 35); il est vraisemblable toutefois que Léon vise ici les Manichéens et non les disciples de Mithra; peu importe, la persistance de ces pratiques atteste le prestige du Soleil comme divinité.

Soleil est le grand rival du Christ. Le silence de Macrobe à l'égard du Christianisme ne peut plus être ici seulement de l'indifférence polie: s'il avait voulu faire la moindre ouverture en direction des chrétiens, il en avait l'occasion; il pouvait évoquer le Christ Soleil de Justice, rappeler que le Dimanche était célébré à la fois par les Chrétiens et par les adorateurs du *Dies Solis*; Porphyre, il est vrai, n'en parlait peut-être pas (puisque la décision de le fêter officiellement remonte à Constantin) [109]; mais Macrobe qui ne s'est pas privé de compléter l'exposé de Porphyre en d'autres endroits pouvait bien le faire une fois de plus. Son hostilité envers les chrétiens est totale: on ne peut que souscrire à la conclusion formulée déjà il y a un siècle par Boissier: «Ce n'est certainement pas un hasard qui les amène tous à ne pas prononcer le nom d'une religion qu'ils détestent: c'est une entente, un parti-pris, dont la signification ne pouvait échapper à personne. Ce silence, un silence hautain et insolent, est devenu pour eux la dernière protestation du culte proscrit» [110].

4. La religion de Macrobe

L'exposé de Prétextat confère donc leur vraie signification à tous les développements religieux des *Saturnales*. Il présente la même caractère qu'eux: philologique et non philosophique. Il ne manifeste cependant qu'un aspect de la religion de Macrobe, celui qui concerne les divinités célestes. Le *Commentaire*, en revanche, témoigne d'un tout autre esprit religieux, d'une tournure nettement philosophique.

Revenons d'abord sur le premier aspect de cette religion. En étudiant le rôle joué dans le banquet par chacun des convives, nous avions remarqué que Macrobe faisait de Prétextat, de Nicomaque, c'est à dire des sectateurs d'un paganisme élargi aux nouvelles religions, les porte-parole exclusifs de ses opinions religieuses [111]. Il est bien vrai qu'on retrouve dans l'exposé de Prétextat la plupart des divinités honorées par ce parti de l'aristocratie romaine: Jupiter et Hercule, les deux protecteurs de la malheureuse entreprise de Nicomaque Flavien [112], mais aussi Sérapis, Isis, la Grande Mère etc. L'absence de Mithra pourtant montre que l'auteur des *Saturnales* prend quelque distance vis à vis du *pater patrum*. Pour l'essentiel, cependant, les divinités et les cultes évoqués nous entraînent dans un tout autre univers religieux que celui, étriqué et traditionaliste, dans lequel se complaisent Symmaque et ses amis [113].

---

[109] *C. Just.* 3, 12, 2.

[110] *La Fin du Paganisme*. . . 2, p. 209.

[111] Cf. *supra* p. 34-36.

Mais que sont ces dieux pour l'auteur des *Saturnales*? des personnifications des forces de la Nature, se ramenant à la plus puissante de ces forces, le Soleil: *effectus, virtutes,* il s'agit toujours d'activités «physiques»; les étymologies prodigieusement fantaisistes, les descriptions des attributs bizarres des statues exotiques, s'insèrent dans une sorte de «cours d'anatomie céleste», où s'exprime l'unité organique de ce monde intermédiaire entre l'Intelligible et le terrestre; mais il manque à cette médecine divine une thérapeutique: les dieux ne servent pratiquement à rien, une fois remplies leurs fonctions de forces naturelles. Le Soleil n'est pas un médiateur, un intercesseur: à aucun moment Macrobe ne dit comment son culte peut mener l'homme au salut. Songeons au contraire à l'extraordinaire ferveur mystique qui anime le *Discours* de Julien *sur le Soleil Roi*: «Puissent les vœux que je formulais tout à l'heure être comblés par lui. Puisse-t-il également, pour le bien de tous, accorder s'il est possible à notre ville une éternité que lui vaudra sa bienveillante protection. Quant à moi, puisse-t-il m'accorder de connaître d'heureux succès dans mes entreprises divines et humaines, pour tout le temps assigné à mon existence» [114]. On mesure l'abîme qui sépare la religion d'un Macrobe de celle d'un Julien: la première s'arrête au domaine de la connaissance, la seconde est une voie de salut.

On a souvent opposé la mystique philosophique de Plotin aux dévotions extravagantes de Jamblique [115]. La difficulté commence lorsqu'on veut situer Porphyre. Sa *Philosophie des oracles*, recueil de superstitions grossières marqué par la démonologie iranienne, contraste avec l'ascèse spirituelle qui s'exprime dans les *Sententiae* inspirées directement par Plotin; à mesure que l'influence du Maître s'affaiblira, il retombera dans quelques-unes des superstitions de sa jeunesse. Pourtant les Anciens l'ont résolument rangé dans le camps des philosophes et non dans celui des théurges: «Les uns, comme Porphyre et Plotin, accordent la prééminence à la philosophie, les autres aux doctrines hiératiques comme Jamblique, Syrianus et Proclus» [116].

---

[112] Cf. *supra* p. 50-51.

[113] Cf. *supra* p. 42-44.

[114] *Or.* 157 b (traduction Lacombrade).

[115] Cf. F. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 365 sq.

Le témoignage de Macrobe est intéressant: s'il fait de Porphyre son guide de tous les instants, il ne retient de lui que la spiritualité philosophique. Sa religion est exempte des pratiques théurgiques, sa philosophie est empreinte de ferveur religieuse. De ce point de vue, le *Commentaire* est le pendant des *Saturnales*; tout y est ordonné pour aider l'âme à s'élever par une révélation progressive jusqu'à la contemplation du divin. Les degrés de la «purification» sont franchis grâce à la pratique des vertus, en commençant par les vertus politiques pour terminer par les plus hautes, celles de l'âme purifiée; au cours de cette ascension, l'âme parcourt les cercles célestes, demeures des astres divins, mais elle ne reçoit d'eux aucun secours: ils ne sont que la décoration des marches grandioses qui mènent au sommet du Monde. La religion des *Saturnales* agit au niveau des vertus politiques, car c'est une religion d'Etat: plus riche que celle de Symmaque, comme elle cependant, elle ne dépasse pas le stade du culte public. Elle ne connaît pas les mystères, les initiations et les pratiques qui aident l'âme dans son ascension. La théologie solaire est un discours érudit; la «révélation» est celle de Scipion, «sache que tu es un Dieu».

Macrobe et la société païenne

La religion de Macrobe est-elle vraiment représentative de son milieu? Il faut d'abord rappeler que la société à laquelle il appartient est au moins d'une génération postérieure à celle qu'il met en scène dans les *Saturnales*. En son sein le Christianisme a encore fait des progrès, et le cercle de la famille païenne se rétrécit chaque jour [117]. Prétextat, Symmaque, Nicomaque, avaient chacun à sa façon, lutté pour la cause du paganisme. Pour leurs enfants, il n'est plus question de lutte [118]. Est-ce pour cette raison que les dieux ne sont plus que des symboles, et non des divinités vivantes et médiatrices? Ce que nous savons en tout cas de Prétextat et de Nicomaque nous les montre fortement attachés aux pratiques religieuses, aux rites des mystères, en un mot à toutes les formes d'appel à l'intercession des dieux. Si Macrobe évoque une dernière fois le panthéon qui leur est cher, il leur prête une religion qui est en réalité la sienne: une théologie d'«antiquaire», un culte de philosophe.

---

[116] Olympiodore, *In Phaed.* 170; cité par F. Cumont, *op. cit.* p. 371.

Il est possible que l'interdiction répétée des sacrifices, la fermeture des sanctuaires aient eu raison de la résistance ouverte de ces païens, et que la deuxième génération n'ait retenu qu'un paganisme philosophique, épuré de sa théurgie [119]. La religion des *Saturnales* ne serait plus alors une religion des années 380, mais des années 420. La personnalité de Macrobe est peut-être aussi déterminante que le phénomène de génération: du Néo-Platonisme, il a retenu sciemment l'aspect philosophique; à travers Porphyre, c'est à la religion de Plotin qu'il se relie, et de Porphyre qui a lui-même varié, il n'a pris que la mystique philosophique. L'âme trouve au fond d'elle-même le divin qui lui permet de regagner, par une ascèse spirituelle, le monde céleste et divin d'où elle est issue. Faut-il voir dans l'auteur du *Commentaire* une sorte de pélagien païen?

Que conclure? Macrobe est certainement représentatif d'une force vive du paganisme, puisqu'elle a survécu à la christianisation de son entourage. Toutefois sa philosophie religieuse est peut-être fortement marquée par sa culture grecque, et spécialement porphyrienne [120].

---

[117] Comme l'a bien montré Chastagnol pour les *Ceionii* par exemple: cf. *Le Sénateur Volusien*. . .

[118] Après l'échec de 394; les brefs moments pendant lesquels les païens semblent être un peu mieux en cour ne changent rien au fait fondamental qu'ils sont isolés au sein de leur propre famille.

[119] Les «contorniates» sont une des dernières formes qu'ait pris ce combat, mais un combat très discret; ils circulent encore jusque dans la première moitié du Ve siècle: cf. A. Alföldi, *Die Kontorniaten*. . . p. 122 sq. . et A. Chastagnol, *Le Sénat Romain sous le règne d'Odoacre*. . . p. 19.

[120] La connaissance du grec va se perdant en Occident, cf. P. Courcelle, *L.G.* p. 389 sq.

CONCLUSION

Lorsque nous avons entrepris cette étude, notre propos était un peu de réhabiliter Macrobe, en qui nous avions vu d'abord une victime de la *Quellenlorschung*. En esquissant un tableau de la culture de Macrobe, en analysant sa pensée, mais aussi en soulignant ses visées proprement esthétiques, nous espérons avoir montré que Macrobe est autre chose qu'un simple compilateur, et qu'on sous-estime son œuvre en n'y voyant qu'un fidèle miroir de lectures plus ou moins variées. L'homme, l'artiste et le penseur — nous donnons à ce mot le sens modeste de celui qui s'efforce d'avoir une pensée cohérente — s'interposent constamment entre les modèles dont il s'est servi, et son lecteur. Il n'est pas question de renoncer à utiliser cette mine de renseignements variés que constituent pour l'érudit d'aujourd'hui les *Saturnales* et le *Commentaire*; nous avons même pensé que la recherche des sources pouvait profiter d'une meilleure approche de l'auteur. Mais nous croyons que celui-ci est une figure à la fois originale et représentative de la société littéraire de son époque. Notre première partie, sans aboutir à des conclusions catégoriques, a permis néanmoins de mieux situer Macrobe dans son milieu historique. Reprenons maintenant les traits qui nous ont le plus frappé dans la personnalité de ce Romain, amoureux d'antiquité et féru de science, païen convaincu et sage platonicien.

Portrait: un amoureux du passé

Vetustas quidem nobis semper, si sapimus, adoranda est. Cette profession de foi de Rufius Albinus [1] peut servir d'exergue à l'œuvre de Macrobe: de l'idolâtrie du passé (*adoranda*) il fait un principe de sagesse (*si sapimus*), qui vaut aussi bien pour la littérature, la philosophie et la religion que pour la science: aux calculs d'Archimède, il préfère la prétendue «science» des «Egyptiens» [2] et Virgile sort grandi de ses nombreux emprunts aux poètes anciens [3]. Ce conservatisme absolu ne peut étonner chez un Romain:

---

[1] *Sat.* 3, 14, 2.

[2] Cf. *supra* p. 369 sq.

[3] Cf. *supra* p. 278 sq.

le *mos majorum*, la *memoria patrum*, la *sapientia veterum* sont des valeurs sûres et reconnues; l'innovation elle-même a besoin pour s'imposer de s'appuyer sur l'autorité des Anciens [4]; un privilège est légitime lorsqu'il est ancien, et Symmaque le sait bien lorsqu'il présente sa requête à l'Empereur: «Nous réclamons donc un statut religieux qui a longtemps profité à la République. . . » [5]. Le conservatisme politique des amis de Symmaque est évident (si Nicomaque Flavien se révolte, c'est contre la nouveauté, au nom du passé et des dieux tutélaires de Rome); s'il n'apparaît guère dans les *Saturnales*, c'est que le genre littéraire ne s'y prête pas, mais il est sous-jacent. En matière de sciences, le conservatisme est absurde, mais on ne peut rendre Macrobe responsable d'un préjugé général qui a interrompu l'essor de la science antique [6]. Pour un philologue au contraire, l'amour du passé est un sentiment fécond, c'est lui qui assure la conservation des œuvres anciennes: les *Saturnales* ont ainsi sauvé une quantité de fragments de poètes anciens qui auraient autrement disparu; de ce point de vue, l'action de Macrobe s'apparente à celle de Nicomaque le Jeune réviseur de Tite-Live. . . Est-ce là le seul aspect positif de son «adoration» de l'antiquité ?

Il faut recourir encore au modèle politique du conservatisme romain pour comprendre le conservatisme culturel de Macrobe. Quand Symmaque, le plus borné des personnages réactionnaires de ce milieu (concédons-le à F. Paschoud!) réclame le retour au statut d'autrefois, il ne veut pas revenir à la République, ni même à l'Empire d'avant Dioclétien et Constantin, il s'accommode fort bien de l'évolution du système, pourvu que soit conservé tout l'acquis du passé. Ces hommes ambitionnent la préture et le consulat, mais ils exercent avec conscience les fonctions de préfets, de questeurs du Palais, à condition de conserver leur Sénat, avec son autel de la Victoire, leurs Vestales, avec le droit, éventuellement, de les enterrer vives! Et que dire de leur Panthéon? Si celui de Symmaque est encore bien pauvre, dans celui de Prétextat (et de Macrobe) Jupiter fait bon ménage avec l'Addad syrien, Cybèle avec Isis. . . Finalement, et c'est là que réside la force de Rome, le passé, c'est toute la tradition enrichie des apports successifs de l'histoire, promus à la même dignité que le substrat antique.

---

[4] Ainsi Claude invoque le précédent de l'entrée au Sénat d'Appius Claudius, son légendaire aïeul, pour justifier l'entrée des dignitaires gaulois au Sénat de Rome: cf. Ph. Fabia, *La table claudienne de Lyon*, Lyon 1929.

[5] *Relatio*, 3, 3.

[6] Cf. *supra* p. 476-478.

Cette fécondité du conservatisme politique, nous la retrouvons dans le conservatisme culturel et spirituel de Macrobe. La *vetustas* est une sorte de paradis, où les élus une fois admis participent tous à la même gloire. Virgile y est l'égal d'Homère et Cicéron le parèdre de Platon, mais à six siècles d'intervalle Plotin siège à côté d'eux comme un troisième Auguste. L'aspect le plus étonnant de cette vision du passé, c'est qu'elle ignore totalement l'histoire dans ce qu'elle a d'irréductible: la succession chronologique. Plotin ne se situe pas après Platon, mais auprès de lui.

Cette idéalisation du passé est sélective, cependant: Rufius Albinus, après avoir proclamé qu'il faut adorer le passé, dit bien «que cet âge, tout plein de vertus, n'a pas manqué non plus de vices dont certains ont été corrigés par la sobriété de mœurs de notre époque» [7]. De même, les temps qui ont produit un Platon et un Cicéron (toutes dates confondues) ont aussi donné un triste sire comme Colotès. . . N'entre donc pas dans ce Panthéon qui veut, mais le propre de la *vetustas* est que toutes les valeurs y sont confondues dans la même gloire, sans qu'on tienne compte de leur degré d'ancienneté. L'«armoire à provisions» que Macrobe a garnie pour son fils ressemble en fait à une curieuse boutique d'antiquaire: tout y est «d'époque» (même les faux n'y manquent pas. . .), mais on ne sait trop de quelle époque; ainsi le *Timée* de Platon, la *République* de Cicéron et les *Harmoniques* de Ptolémée, malgré les siècles qui les séparent y voisinent au rayon de l'astronomie. . .

L'artiste

Qu'on nous pardonne cette comparaison un peu vulgaire, à laquelle Macrobe lui-même d'ailleurs nous engageait: elle nous oriente vers un autre aspect, un peu méconnu, de sa personnalité.

---

[7] *Sat.* 3, 14, 2: . . . *sed, quod fatendum est, in illa virtutum abundantia vitiis quoque aetas illa non caruit, e quibus nonnulla nostra saeculo morum sobrietate correcta sunt.*

Antiquaire, il est aussi «décorateur»; ceux qui le jugent sévèrement s'en tiendront à cette image grossière; nous croyons qu'il faut aller plus loin. Macrobe veut être un artiste, et il est un artiste dans la mesure où il a réalisé ce qu'il voulait entreprendre: *ex omnibus colligamus unde unum fiat* [8]. Or cette «fusion», c'est l'art qui l'opère: il harmonise et confond non seulement les styles différents, mais aussi les époques: *multae in illo artes, multa praecepta sunt, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata* [9]: *multae. . . artes. . . . multarum aetatum*; nous avons, je crois, suffisamment insisté sur la préoccupation esthétique que révèlent les *Saturnales*; cette préoccupation n'abandonne jamais Macrobe, car elle justifie son entreprise: rendre homogène la masse disparate de ses emprunts. Le *Commentaire* lui aussi est une œuvre d'art, dans les limites autorisées par le genre; les effets de composition sont limités, puisqu'il faut suivre le plan du texte cicéronien, mais ils ne sont pas absents (nous l'avons relevé à propos de l'immortalité de l'âme); et surtout, en vantant l'admirable progression du *Songe de Scipion*, c'est la composition de son propre *Commentaire* que Macrobe exalte du même coup [10]. Nous avons vu aussi avec quel acharnement il s'efforçait de renouveler les expressions, de ne jamais se répéter, de substituer aux énoncés un peu lâches de ses modèles des formules vigoureuses [11]. Pour lui, la transposition littéraire est une véritable création: elle rend respectables les railleries les plus caustiques [12] et les amours les plus choquantes [13]; elle réunit Platon et Cicéron, Homère et Virgile, Archimède, Ptolémée et — hélas! — les «Egyptiens»! On peut juger un peu vain cet esthétisme d'un style évidemment désuet: mais il a comblé les hommes du moyen-âge. Ils se sont laissé séduire par cette langue claire et vigoureuse, par cette présentation systématique; ils ont cru lire Platon et Aristote, Homère et Virgile, et ils ont fait de Macrobe l'égal de Platon.

---

[8] *Sat.* 1, Praef. 8; cf. *supra* p. 173-174.

[9] *Sat.* 1, Praef. 10.

[10] Cf. *supra* p. 167.

[11] Il n'est pas jusqu'au style de Sénèque qu'il s'efforce d'améliorer: cf. *supra* p. 286 sq.

[12] Cf. *supra* p. 188-189.

[13] Cf. *supra* p. 204-205.

Un Romain

Homme du passé, Macrobe est aussi un citoyen romain: peu importe qu'il soit «né sous un autre ciel»[14]; comme Ammien, «grec d'Antioche», comme Claudien l'Egyptien et Rutilius Namatianus le Gaulois, il écrit en latin, à la gloire de Rome et de son aristocratie. Il appartenait probablement par adoption à cette brillante société qui partageait son temps entre Rome, ses retraites dans le sud de l'Italie et le gouvernement des provinces, africaines de préférence. Il a certainement été bien accueilli par elle, puisque son petit-fils reste le familier des descendants de ceux que les *Saturnales* ont si bien fait revivre; et lui ne s'est pas déplu dans ce milieu raffiné, car on n'observe jamais chez lui la causticité amère d'un Ammien ou d'un Jérôme. Il a hérité de ses préjugés: le refus du monde qui naît, l'hostilité silencieuse à l'égard des chrétiens et le culte minutieux des vieilles coutumes. N'en concluons pas trop vite que le patriotisme de Macrobe est celui d'un Symmaque[15]. Citoyen de Rome, il l'est d'une Rome idéale, universelle, celle qui a unifié sous son empire tous les peuples dont elle a recueilli et assimilé les traditions. Aucun chauvinisme n'entache ce patriotisme: à la table des héritiers de Scipion s'assied un boxeur égyptien reconverti en philosophe cynique, qu'accompagne un rhéteur grec. Rome n'est plus dans Rome, mais partout où s'étend sa puissance unificatrice.

La lecture des *Saturnales* et du *Commentaire* pourrait donner l'impression que la vie publique s'est arrêtée avec l'Empire: on n'y parle que de guerres puniques, de préteurs, de consulat. . . Pourtant tous ces personnages sont bien de leur temps: gouverneurs, préfets, ils n'ont pas failli aux devoirs de la vie publique. Et si Macrobe a bien exercé le proconsulat d'Afrique en 410, c'était en un temps où Alaric représentait pour Rome un danger plus terrible encore qu'Annibal. . . S'il ne parle pas des malheurs du temps, ce n'est pas qu'il s'aveugle (pouvait-on s'aveugler après 410 ?), mais que le genre littéraire du Banquet ou du Commentaire ne l'admet pas; il est vrai qu'il a sans doute choisi délibérément ces genres pour fuir l'actualité, pour se retirer sur des sommets d'où il peut embrasser d'un seul regard douze siècles d'Empire, et autant, sinon plus, de culture gréco-latine, «tout ce qui a été écrit soit dans les livres grecs, soit dans les livres latins. . . » [16]. La civilisation qu'il entend opposer au Christianisme envahissant, ce n'est pas l'«hellénisme» agressif et partial de Julien, mais un héritage harmonieux des valeurs romaines, grecques et orientales, baigné d'une lumière néo-platonicienne. Sa *romanitas* est encore une «vertu» esthétique et syncrétique: Rome est le Soleil auquel se ramènent toutes les autres civilisations «par un rapport certain et mystérieux» [17].

---

[14] Cf. *supra* p. 93-94.

[15] Du moins du Symmaque de F. Paschoud.

Soulignons un des mérites de Macrobe: sa *romanitas* est une forme d'esprit, une façon de sentir; le matériau, lui, est très souvent grec. A une époque où la connaissance du grec se perdait, Macrobe n'a pas peu contribué à sauver un héritage important de l'hellénisme [18].

Un Néo-Platonicien païen

On s'est beaucoup intéressé ces dernières années à l'influence du Néo-Platonisme sur les auteurs chrétiens d'Occident à la fin de l'Empire [19]. P. Courcelle en particulier a démontré que cette philosophie se mêlait si étroitement à leurs conceptions religieuses qu'il n'était plus possible, par exemple, de parler de conversions successives de saint Augustin au Néo-Platonisme *puis* au Christianisme [20]. Mais les maîtres du Néo-Platonisme sont des païens (et leurs disciples directs sont rapidement devenus des ennemis farouches du Christianisme). Ambroise, Augustin, et même Marius Victorinus nous révèlent seulement un avatar chrétien du Néo-Platonisme latin. L'intérêt exceptionnel de l'œuvre de Macrobe (du *Commentaire* surtout) est de nous livrer la doctrine très complète d'un Néo-Platonicien occidental et *païen*. Seule la *Relatio III* de Symmaque expose de façon un peu synthétique les idées d'un païen; mais le préfet de Valentinien II est-il un Néo-Platonicien? Dans le cas de ses amis, Prétextat, Nicomaque, les Ceionii, nous en sommes réduits à interpréter les documents épigraphiques. Les invectives soudaines de Rutilius Namatianus nous renseignent davantage sur ses sentiments que sur ses idées. Seul le *Commentaire* nous fait connaître le Néo-Platonisme païen *de l'intérieur.*

---

[16] *Sat.* Praef. 2.

[17] Mras a raison de souligner le caractère *romain* de Macrobe mais il faut aussitôt préciser qu'il s'agit d'un enrichissement de sa personnalité, non d'une limitation.

[18] Pour le moyen-âge ce rôle est capital.

[19] P. Courcelle (*L.G.*) pour Ambroise, Jérôme, Augustin; P. Hadot pour Victorinus.

[20] *Recherches sur les Confessions*, Paris, 1950.

Macrobe, nous l'avons vu, est souvent assez proche des chrétiens qu'il ignore pourtant superbement. Comme eux il déprécie le monde d'en bas au profit du monde d'en haut; là-bas est la vraie vie, ici l'âme meurt. A cette vision commune du monde correspond une même éthique du renoncement qui va jusqu'à l'ascèse: si la vraie vie est «avec ceux d'en haut», il faut se dégager des liens de la chair par la pratique des vertus purificatoires (les docteurs du moyen-âge ont hérité directement cet enseignement de Macrobe); l'ascèse est un moyen, non une fin en soi (comme elle tendait à le devenir chez les Stoïciens: Sénèque, en bon athlète, s'entraîne perpétuellement. . .) Aux grands problèmes métaphysiques, Macrobe apporte, aidé de ses maîtres grecs, une réponse platonicienne simple, nette, facile à assimiler. D'ailleurs il a ses autorités: Platon, Plotin sont un seul et même dieu, et Porphyre est leur prophète (un prophète qui n'est guère cité). Cette leçon non plus ne sera pas perdue au moyen-âge.

Mais le rapprochement ne doit pas être poussé trop loin. Il faut bien rappeler toutes les discordances que nous avons relevées chemin faisant. Platonicien, Macrobe l'est jusqu'au bout: sa condamnation du corps est absolue; l'âme doit s'affranchir entièrement de sa prison, de son tombeau. Bien que la célèbre formule porphyrienne *omne corpus fugiendum est* ne se retrouve pas dans le *Commentaire,* elle résume parfaitement tous les développements relatifs à l'âme et au corps [21]. On y trouve même quelques traces de dualisme gnostique. Les thèses sur la préexistence des âmes, sur l'éternité du monde, sont incompatibles avec la foi des chrétiens.

Il y a plus: l'aventure de l'âme, chez Macrobe, est une aventure individuelle; en reléguant, avec Plotin, les vertus politiques au bas de l'échelle, il sépare l'âme de ses sœurs, dès le deuxième moment de la purification; c'est dans un superbe isolement qu'elle monte vers le divin. Platon est déjà loin: il ne reste plus rien dans le *Commentaire* de la merveilleuse noria des âmes bourdonnant comme des abeilles, entrevue par le Pamphylien de la *République*. . . on perçoit chez Macrobe un reste de l'individualisme hautain des Stoïciens de l'Empire qui le rend totalement étranger à l'idée d'une communauté des saints. . .

---

[21] Cf. *supra* p. 566 sq.

Le temps de l'histoire

Un païen comme Macrobe ne saurait envisager l'histoire du monde à la manière des chrétiens. Pour lui, la Cité de Dieu n'est pas au bout de l'histoire, comme chez saint Augustin; elle est au-dessus de l'histoire. Entre le monde de l'Immuable, dont la sphère céleste est une image, et le monde de la corruption, où l'âme est enfermée dans le corps, la tension est perpétuelle: telle âme pourra peut-être échapper à cet éternel aller et retour entre ciel et terre; mais le ciel subsistera, lui, éternellement au-dessus de la terre; les cieux ne passeront pas, il n'y a pas d'«histoire» du Monde. Rien n'est plus contraire à la pensée de Macrobe que la notion sémitique d'un temps orienté; en cela il est l'héritier de la philosophie grecque, le disciple de Plotin et l'adversaire des chrétiens. «Telles sont donc les vicissitudes que connaissent les choses humaines en périssant pour revenir ensuite, tandis que le monde demeure inchangé» [22].

Nous ne savons pas comment Macrobe a réagi devant la chute de Rome, il n'en parle pas. On peut supposer qu'elle n'apprenait rien au Néo-Platonicien qu'il était. Les empires sont faits pour naître et mourir, même les plus prestigieux. Le salut vient du ciel qui, lui, ne change pas. Vue d'en haut, «toute la terre que vous habitez, étroitement bornée en hauteur et en largeur, n'est qu'une petite île» [23].

La postérité de Macrobe

La première citation de Macrobe se trouve sous la plume de Boèce, au début du VI^{e} siècle [24]. P. Courcelle a montré par des rapprochements pertinents que Boèce a fréquemment utilisé le *Commentaire* bien qu'il ne donne pas le nom de sa source[25]. Si notre hypothèse est exacte[26], c'est par un hasard des héritages familiaux que l'œuvre de Macrobe est tombée entre les mains de Boèce, ce dernier ayant épousé la fille de l'ami du petit-fils de l'écrivain... Un fait est sûr: à dater de ce moment, la célébrité de Macrobe ne connaît plus d'éclipse. Cassiodore le mentionne dans son *Commentaire aux Psaumes*[27], ce qui n'a rien d'étonnant puisque Cassiodore appartient au même milieu que Boèce; mais à la fin du V^e^ siècle l'ouvrage est déjà répandu en Espagne: Isidore de Séville l'utilise[28]. Alors que l'Italie est ravagée par les Lombards et s'enfonce dans la barbarie, l'Angleterre prend la relève: Bède le Vénérable (674-735) cite Macrobe peut-être à travers Isidore[29]; mais deux ouvrages du Pseudo-Bède le citent, eux, nommément et abondamment[30]. Au IX^e^ siècle les témoignages se font plus nombreux: Jean Scot Erigène fait de nombreux emprunts à la physique du *Commentaire*, et nous avons vu qu'il avait composé un *excerptum* du *De differentiis*[31]. Avec Helpéric d'Auxerre, citons encore Loup de Ferrière dont un heureux hasard a conservé les corrections manuscrites sur un manuscrit du *Commentaire*[32]. De cette époque il nous est parvenu suffisamment de manuscrits pour que nous soyons convaincus de la très large diffusion que connaissait alors l'œuvre de Macrobe[33].

---

[22] *In Somn.* 2, 10, 16.

[23] *Somn. Scip.* 6, 3.

[24] Cf. *supra* p. 137, n. 157. Les réminiscences du *Commentaire* que P. Courcelle pense avoir trouvées chez Ambroise, chez Jérôme, nous paraissent trop douteuses.

---

[25] Cf. les textes de la *Consolation* cités dans *L.G.* p. 282-283, et dans *La postérité chrétienne au Songe de Scipion*, dans *REL* t. 36, 1958, p. 215-274.

[26] Cf. *supra* p. 136-137.

[27] *Comm. in Psalm. PL.* t. 70, 9B et 95B (cité par P. Courcelle, *L.G.* p. 328).

[28] M. Schedler, *op. cit.* p. 105. Pour la survie de Macrobe au moyen-âge, nous nous référons essentiellement à l'exposé classique de ce dernier, *op. cit.* p. 103-159; à P. Duhem, *Le système du monde... passim*, et pour les sciences, surtout à W. H. Stahl, *Intr.* à son éd. du *Commentaire*, p. 42-51. Pour le Platonisme chartrain, ajouter E. Jeauneau, *Macrobe source du Platonisme chartrain, Studi Medievali*, 3° série, 1, 1, 1960, p. 1-24. Il devrait être possible de reprendre aujourd'hui l'étude de Schedler, en se fondant sur les recherches médiévales d'une part, et sur une meilleure connaissance de l'ouvrage de Macrobe d'autre part. Nous ne faisons bien sûr qu'évoquer ce sujet ici.

[29] M. Schedler, *op. cit.* p. 106. Sur les courants d'échanges entre la jeune culture anglaise et les écoles du continent, cf. P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare*, p. 360 sq.

[30] Le *De Divisionibus temporum liber* et le *De Mundi caelestis terrestrisque constitutione liber* qui utilisent, fait remarquable, les *Saturnales* et le *Commentaire*; les deux ouvrages circulent ensemble (M. Schedler, *Op. cit.* p. 107).

[31] M. Schedler, *op. cit.*, p. 111; cf. *supra* p. 237-239.

Il est intéressant de noter que cette faveur persiste à travers tous les siècles et toutes les écoles. Rien d'étonnant si l'Ecole de Chartres, cette académie qui se voulait «platonicienne»[34] a énormément lu et commenté Macrobe; on a retrouvé récemment 6 ou 7 manuscrits où se sont conservées des gloses sur le *Commentaire* qui remontent à Guillaume de Conches: Macrobe y apparaît comme un maître du Platonisme[35]. Mais dans ce même XIIe siècle, un dialecticien impénitent comme Abélard recourt fréquemment lui aussi à l'auteur du *Commentaire* qu'il traite de *diligentissimus philosophorum in expositione*[36]. Venant d'Abélard, le compliment est de prix... Il lui emprunte sa théorie des quatre vertus et sa discussion sur l'immortalité de l'âme. Assez curieusement il interprète l'émanation plotinienne selon Macrobe comme une sorte de préfiguration de la Trinité[37].

Au siècle suivant, âge d'or de la Scolastique, Macrobe est encore le livre de chevet aussi bien de Franciscains comme Alexandre de Hales, saint Bonaventure, que de Dominicains comme Albert le Grand et saint Thomas lui-même. Saint Bonaventure le cite dans ses sermons[38], Albert le Grand utilise ses développements sur l'automotricité de l'âme: il tient Macrobe pour une autorité égale à Platon à propos de l'immortalité de l'âme[39] mais recule devant le paganisme militant de son auteur, *heresis et in fide et in naturali scientia*[40]. Il lui emprunte néanmoins sa classification des vertus, sa science astronomique, comme le fera aussi saint Thomas. L'attitude de ce dernier est intéressante: tantôt il use de citations de Macrobe comme de simples ornements, tantôt il en appelle à lui comme à une véritable autorité: *sed contra est quod Macrobius posuit ... sed contra est auctoritas Macrobii...*[41] Quelle vertigineuse ascension pour l'un des derniers champions du paganisme! Schedler arrête ici l'histoire de la fortune de Macrobe, peut-être parce qu'elle ne pouvait monter plus haut...

---

[32] Le Parisinus 6370 S; cf. A. la Penna, *Le «Parisinus latinus 6370» et le texte des Commentarii de Macrobe*, dans *RPH*, sér. 3, n° 24 (1950), p. 177-187.

[33] Le Neapolitanus VB 10, le Bodleianus auct. T 2, 27, le Montepessulanus 225 etc. (cf. J. Willis, *RHM* 1000, 1957, p. 152 sq.).

[34] E. Jeauneau, *art. cit.* p. 3-4.

[35] Avec Calcidius, Boèce et Martianus Capella; *ibid.* p. 7.

[36] *Introd. ad theolog.* 1, 20 (*P.L.* 178, 1024 C).

[37] Cf. M. Schedler, p. 116-117. Guillaume de Conches faisait la même identification, mais il remarquait cependant que le verbe «créer» (*hic... unus de se mentem creavit...* = *In Somn.* 1, 14, 6) est impropre pour la Trinité, pour laquelle il faudrait dire «engendrer» (cf. E. Jeauneau, *art. cit.* p. 12-14).

[38] *Sermo* 5, 5: *De Tempore, dominica post Epiphania* (cité par Schedler, p. 147).

[39] *Summa de Homine*, 2 q 61a 2.

Ce que le moyen-âge a vu dans Macrobe

Qu'y a-t-il dans Macrobe qui ait séduit à ce point les gens du moyen-âge? Les raisons de leur engouement tiennent à la personnalité de notre auteur. Ce qui leur a plu, avant tout, c'est la qualité de l'exposé, la clarté d'une pensée qui rend accessible la métaphysique la plus abstruse, et la fermeté de l'expression qui la moule dans des formules frappantes; nous avons cité le témoignage d'Abélard; Jean de Salisbury porte un jugement plus favorable encore sur les qualités littéraires de l'auteur des *Saturnales*: *conspicuus in sententiis, in verbis floridus...* Il lui paraît avoir égalé la douceur socratique du *Banquet* de Platon...[42].

Puis, l'œuvre de Macrobe est un *compendium* universel. On y trouve ce qu'on veut: une théorie des marées, des notions médicales, une mine de bons mots et de citations, et avant tout une astronomie et une géographie complètes; les nombreux manuscrits qui ne comportent que la séquence astronomique et géographique du *Commentaire* attestent l'attrait particulier qu'exerçait le *compendium* de Macrobe sur des gens épris de science et privés de documents[43].

C'est avec Albert le Grand que la spéculation philosophique recouvre son autonomie par rapport à la théologie[44], mais le mouvement était amorcé depuis longtemps: cette spéculation trouva dans Macrobe un aliment de choix, et ses lecteurs admiratifs eurent tôt fait de l'identifier au Maître dont il se veut le disciple: *Plato, cujus auctoritas praeponderat et quem maxime Macrobius imitatur* [45].

---

[40] M. Schedler, *op. cit.* p. 152-154.

[41] *Ibid.* p. 155-156.

[42] *Ibid.* p. 136; *Policraticus*, 8, 10: *conspicuus in sententiis, in verbis floridus et tanta morum venustate redundans ut in institutione convivii et dispensatione Socraticam videatur dulcedinem propinare.*

[43] Cf. *supra* p. 382.

[44] E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, p. 506-507.

Macrobe a ainsi bénéficié lui-même du principe d'autorité qu'il a contribué à imposer; le moyen-âge a hérité de lui cette belle ferveur pour le plus grand poète latin, promu autorité infaillible qu'il s'agisse de sciences, de philosophie, de religion ou de rhétorique. . . [46] Dante est bien un lointain disciple de Macrobe qu'il connaît certainement, bien qu'il ne le cite pas.

Dans son étude sur les gloses de Guillaume de Conches au *Commentaire,* E. Jeauneau distingue très justement trois attitudes du Maître chartrain devant Macrobe; cette distinction vaut pour tout le moyen-âge: tantôt Guillaume de Conches pratique le «concordisme verbal» — ainsi la chaîne d'or d'Héra est l'échelle de Jacob; l'invitation à nous élever par les vertus purificatoires au dessus des choses terrestres, c'est le *Ecce nos relinquimus omnia* de l'Evangile (Mt. 19, 27). Tantôt il cherche en profondeur un «concordisme doctrinal» qu'illustre l'assimilation de la triade plotinienne à la Trinité. Tantôt enfin, après être allé aussi loin que possible dans la voie de la conciliation, il se résout à «l'affrontement doctrinal»: ainsi, après avoir amorcé une exégèse allégorique (physique) de la descente des âmes, il conclut: «Il est nécessaire que toute âme retourne au lieu de son origine (*In Somn.* 2, 17, 14). En cet endroit Platon (*i.e.* Macrobe!) paraît être parfaitement hérétique. . . » [47]. La préexistence des âmes est une matière trop dangereuse pour qu'un chrétien vienne s'y brûler, 700 ans après la condamnation d'Origène. . .

Ainsi pendant des siècles cette modeste nourriture, que Macrobe avait engrangée dans le «garde-manger» de l'esprit pour les besoins de son fils, a alimenté des générations en quête des mystères du ciel et du monde. Bouteille jetée à la mer dans le naufrage de l'Empire Romain, l'œuvre de Macrobe est parvenue grâce aux hommes du moyen-âge jusqu'à l'aube des temps modernes. A leur tour, les astronomes du grand siècle lui rendront hommage en lui consacrant, récompense suprême, un des cirques de la Lune.

---

[45] *De Mundi caelestis terrestrisque constitutione, P.L.* 90, 902 A.

[46] Cf. L'analyse très fine d'E. Curtius, *La littérature européenne et le moyen-âge latin. . .* p. 497-498.

[47] E. Jeauneau, *art. cit.* p. 9-23. L'auteur remarque que ces gloses ne sont qu' «une apparition fugitive d'une rivière souterraine bien plus importante. . . »

ANNEXE 1

Correspondances entre le Songe de Scipion et le Commentaire de Macrobe

Somn. Scip. éd. Ronconi		*In Somn. Scip.* éd. Willis	
II, 12	l'âge «critique de Scipion Emilien (= 8 l.)	I, 5-6	arithmologie (p. 15-34)
		I, 7	valeur des oracles (p. 34-36) (= 19 p.)
III, 13	l'immortalité céleste des hommes d'état (= 7 l.)	I, 8	les vertus (p. 36-39) (= 3 p.)
14	la «vraie vie» (= 3 l.)	I, 9	origine céleste des âmes (p. 40-42)
		I, 10-12	la descente de l'âme (p. 42-51) (= 11 p.)
15	le suicide (= 14 l.)	I, 13	le suicide (p. 51-55) (= 4 p.)
16	les feux célestes: la Voie lactée (= 5 l.)	I, 14	divinité des astres (p. 55-60)
		I, 15	la Voie Lactée (p. 61-64)
		I, 16	Terre et Ciel (p. 65-66) (= 7 p.)
IV, 17	les sphères célestes (= 18 l.)	I, 17-22	astronomie (p. 67-93) (= 27 p.)
V, 18	la musique des sphères (= 15 l.)	II, 1-4	musique céleste, harmonie (p. 95-109) (= 15 p.)
19	(non cité, mais commenté) (= 8 l.)		
VI, 20-21	géographie (= 18 l.)	II, 5-9	géographie (p. 110-124) (= 14 p.)
VII, 23-24	la gloire terrestre et la Grande Année (= 18 l.)	II, 10-11	la Grande Année (p. 124-130) (= 6 p.)
VII, 26-IX, 28	nature de l'âme, son immortalité (= 30 l.)	II, 12-16	nature et immortalité de l'âme (p. 130-153) (= 23 p.)
		II, 17	conclusion.

ANNEXE 2

1. *Citations de Virgile dans les Saturnales*

Sat. 1, 7, 8 = *G.* 1, 269-270
(cit. reprise en *Sat.* 3, 3, 10)
Sat. 1, 8, 3 = *G.* 1, 126-127
1, 16, 12 = *G.* 1, 272
1, 16, 44 = *G.* 1, 5-7
1, 17, 34 = *G.* 3, 325
1, 18, 23 = *G.* 1, 7-8
1, 20, 5 = *G.* 4, 393
1, 21, 23 = *G.* 1, 239
1, 24, 11 = *ep. ad Aug.*
1, 24, 24 = *G.* 3, 325
(déjà cité en *Sat.* 1, 17, 34)

Sat. 3, 18, 7 = *B.* 2, 52
3, 19, 3 = *G.* 2, 127
3, 18, 5 = *G.* 2, 299
Sat. 7, 9, 8 = *B.* 3, 49

Sat. 1, 2, 1 = *Aen.* 4, 293
1, 3, 11 = *Aen.* 6, 535-536
et *Aen.* 6, 539
1, 16, 43 = *Aen.* 10, 467
(cit. reprise en *Sat.* 5, 16, 7)
1, 17, 4 = *Aen.* 1, 8
1, 24, 7 = *Aen.* 8, 382-383
1, 24, 22 = *Aen.* 1, 704

Sat. 2, 1, 1 = *Aen.* 1, 216
et *Aen.* 1, 723
Sat. 3, 20, 8 = *Aen.* 4, 130

Sat. 7, 1, 14 = *Aen.* 1, 699-708
Aen. 1, 738-739
Aen. 1, 740-747
7, 1, 23 = *Aen.* 9, 157-158

2. *Citations de Virgile dans le Commentaire*

In Somn. 1, 15, 12 = *G.* 2, 478
1, 16, 4-5 = *G.* 1, 246 et 242-43
1, 17, 14 = *B.* 3, 60
1, 18, 15 = *G.* 1, 217-218
1, 19, 18 = *G.* 1, 137

In Somn. 1, 3, 6 = *Aen.* 6, 897
1, 3, 6 = *Aen.* 4, 4-5
et = *Aen.* 4, 9
1, 3, 19 = *Aen.* 2, 604-7
1, 6, 44 = *Aen.* 1, 94
1, 7, 3 = *Aen.* 3, 379-380
1, 7, 8 = *Aen.* 3, 94
(déjà cité en *In Somn.* 1, 3, 6)
1, 8, 6 = *Aen.* 6, 664
1, 8, 11 = *Aen.* 6, 733
1, 9, 4 = *Aen.* 12, 952
et *Aen.* 6, 736
1, 9, 8 = *Aen.* 6, 640-641
1, 9, 9 = *Aen.* 6, 653-655

In Somn. 2, 5, 7 = *G.* 1, 233
2, 5, 16 = *G.* 1, 237-238
2, 8, 1 = *G.* 1, 237-239 (déjà cité en *In Somn.* 2, 5, 16)
2, 8, 6 = *G.* 1, 245
2, 12, 13 = *G.* 4, 226

In Somn. 1, 10, 12 = *Aen.* 6, 598 et 600
1, 10, 14 = *Aen.* 6, 616-617
1, 10, 15 = *Aen.* 6, 616 (déjà cité en *In Somn.* 1, 10, 14)
1, 10, 17 = *Aen.* 6, 743
1, 13, 12 = *Aen.* 6, 545
1, 14, 14 = *Aen.* 6, 724-726
Aen. 8, 403
Aen. 6, 726-732
1, 17, 5 = *Aen.* 6, 727 (déjà cité en *In Somn.* 1. 14, 14)
In Somn. 2, 3, 9 = *Aen.* 4, 244
2, 3, 11 = *Aen.* 6, 728-729 (déjà cité en *In Somn.* 1, 14, 14)
2, 11, 6 = *Aen.* 3, 284
2, 15, 15 = *Aen.* 6, 652 (déjà cité en *In Somn.* 1, 9, 9)

ANNEXE 3

Sat. I, II, 5-15

6 . . . Tibi autem unde in servos tantum et tam inane fastidium; quasi non ex isdem tibi et constent et alantur elementis, eundemque spiritum ab eodem principio carpant ? 7. *Vis tu cogitare eos, quos jus tuum vocas, isdem seminibus ortos, eodem frui caelo, aeque vivere, aeque mori?* / *Servi sunt: immo homines. Servi sunt: immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae.* / *Tam tu illum videre liberum potes, quam ille te servum.* / *Nescis qua aetate Hecuba servire coeperit, qua Croesus, qua Darei mater, qua Diogenes, qua Platon ipse* ? / 8. Postremo quid ita nomen servitutis horremus ? / *Servus est* quidem, sed necessitate, *sed fortasse libero animo* servus *est. Hoc illi nocebit, si ostenderis quis non sit. Alius libidini servit, alius avaritiae, alius ambitioni, omnes spei, omnes timori. Et certe nulla servitus turpior quam voluntaria.* /9. At nos jugo a Fortuna imposito subjacentem tanquam miserum vilemque calcamus; quod vero nos nostris cervicibus inserimus non patimur reprehendi. 10. Invenies inter servos aliquem pecunia fortiorem, *invenies* dominum spe lucri *oscula alienorum servorum manibus infigentem*; *non ergo fortuna homines aestimabo, sed moribus. Sibi quisque dat mores, condicionem casus adsignat.* / *Quemadmodum stultus est qui empturus equum, non ipsum inspicit, sed stratum ejus ac frenos, sic stultissimus est qui hominem aut ex veste aut ex condicione, quae nobis vestis modo circumdata est, aestimandum* pu-

Ad Luc. 47

10. *Vis tu cogitare* istum quem servum tuum vocas ex *isdem seminibus ortum eodem frui caelo,* aeque spirare *aeque vivere, aeque mori*. . .
1. *Servi sunt, immo homines. Servi sunt*: immo contubernales. . . *Servi sunt*: *immo conservi, si cogitaveris tantumdem in utrosque licere fortunae*. . .
10 (suite). *Tam tu illum videre* ingenuum *potes quam ille te servum.*
12. . . *Nescis qua aetate Hecuba servire coeperit, qua Croesus, qua Darei mater, qua Platon, qua Diogenes* ?
17. *Servus est: sed fortasse liber animo*: *servus est. Hoc illi nocebit* ? Ostende *quis non sit: alius libidini servit, alius avaritiae, alius ambitioni* (*omnes spei*) *omnes timori*/. Dabo consularem aniculae servientem dabo ancillulae divitem, ostendam nobilissimos juvenes mancipia pantomimorum: *nulla servitus turpior est quam voluntaria.*

13. Hos ego eosdem deprehendam *alienorum servorum* osculantes *manum.*
15. . . . *Non* ministeriis illos *aestimabo, sed moribus. Sibi quisque dat mores,* ministeria *casus adsignat*. . .
16. . . *Quemadmodum stultus est, qui equum empturus non ipsum inspicit, sed stratum ejus ac frenos, sic stultissimus est, qui hominem aut ex veste aut ex condicione, quae vestis modo nobis circumdata est,* aestimat.

Sat. I, II, 5-15	*Ad Luc.* 47
tat. /11. *Non est,* mi Evangele, *quod amicum tantum in foro et in curia quaeras: si diligenter attenderis, invenies et domi.* / Tu modo *vive cum servo clementer, comiter quoque, et in sermonem illum et nonnunquam in necessarium admitte consilium.* Nam et *majores nostri omnem dominis invidiam, omnem servis contumeliam detrahentes, dominum patrem familias, servos familiares appellaverunt.* / *Colant* ergo te *potius* servi tui, mihi crede, *quam timeant. Dicet aliquis nunc me dominos de fastigio suo dejicere, et quodam modo ad pilleum servos vocare,* quos *debere dixi magis colere quam timere. Hoc qui senserit, obliviscetur id dominis parum non esse quod dis satis est.* Deinde *qui colitur etiam amatur; non potest amor cum timore misceri.*	16. *Non est, mi* Lucili, *quod amicum tantum in foro et in curia quaeras; si diligenter adtenderis et domi invenies.* 13. *Vive cum servo clementer, comiter quoque et in sermonem illum admitte, et in consilium,* et in convictum. . . 14. *Ne illud quidem videtis, quam omnem invidiam majores nostri dominis, omnem contumeliam servis detraxerint? Dominum patrem familiae appellaverunt, servos,* quod etiam in mimis adhuc durat, *familiares. . .*/17. . . *Colant potius* te, *quam timeant.* 18. *Dicet aliquis nunc me vocare ad pilleum servos et dominos de fastigio suo dejicere,* quod *dixi colant* potius dominum *quam timeant. . . Hoc qui* dixerit, *obliviscetur id dominis parum non esse, quod deo sat est. Qui colitur,* et *amatur; non potest amor cum timore misceri.*
/13. Unde putas *arrogantissimum illud* manasse *proverbium,* quo *jactatur totidem hostes nobis esse quot servos? Non habemus illos hostes, sed facimus* cum in illos superbissimi, contumeliosissimi, *crudelissimi* sumus et / *ad rabiem nos cogunt pervenire deliciae ut quicquid non ex voluntate respondit iram furoremque evocet.* 14. Domi enim *nobis animos induimus tyrannorum* et non, quantum decet, sed quantum licet, exercere volumus in servos.	5. Deinde ejusdem *adrogantiae proverbium jactatur, totidem hostes esse quot servos: non habemus illos hostes sed facimus.* Alia interim *crudelia,* inhumana praetereo, . . . (évocation des turpitudes des maîtres à table). 19. . . . *Sed ad rabiem (nos) cogunt pervenire deliciae, ut quidquid non ex voluntate respondit, iram evocet.* 20. Regum *nobis induimus animos. . .*
Nam ut *cetera crudelitatis* genera *praeteream,* sunt qui, dum se mensae copiis et aviditate *distendunt,* circumstantibus *servis movere labra nec in hoc quidem ut loquantur licere* permittunt; *virga murmur omne compescitur et ne fortuita quidem verberibus excerpta sunt; tussis sternutamentum, singultus, magno malo luitur. 15. Sic fit ut isti de domino loquantur, quibus coram domino loqui non licet. At illi quibus non tantum* praesentibus *dominis, sed cum ipsis*	5. . . . Alia interim *crudelia, inhumana praetereo. . .* 2. . . . quia superbissima consuetudo cenanti domino *stantium servorum* turbam circumdedit . . . *distentum* ventrem. . . 3. At infelicibus *servis movere labra ne in hoc quidem ut loquantur licet. Virga murmur omne compescitur, et ne fortuita quidem verberibus excerpta sunt, tussis, sternumenta, singultus: magno malo* ulla voce interpellatum silentium *luitur. . . 4. Sic fit ut isti de domino*

Sat. I, II, 5-15	*Ad Luc.* 47
erat sermo, quorum os non consuebatur, parati erant pro domino porrigere cervicem et periculum imminens in caput suum vertere; in conviviis loquebantur, sed in tormentis tacebant.	*loquantur quibus coram domino loqui non licet. At illi quibus non tantum* coram *dominis, sed cum ipsis erat sermo, quorum os non consuebatur, parati erant pro domino porrigere cervicem, periculum imminens in caput suum avertere: in conviviis loquebantur, sed in tormentis tacebant.*

ANNEXE 4

Citations d'Homère dans les Saturnales (l. 1, 2 et 7)

Iliade	Lib. I	Lib. II	Lib. VII
1, 50			5, 10
1, 51	17, 12		
1, 70	20, 5		
1, 423	23, 1		
1, 462			12, 28
2, 381			1, 23
2, 578			16, 34
3, 277	23, 9		
4, 101	17, 38		
5, 31	12, 9		
7, 206			16, 34
7, 433	17, 38		
8, 518			10, 1
10, 13		7, 18	
11, 16			16, 34
13, 406			16, 34
14, 383			16, 34
16, 130			16, 34
19, 2	22, 4		
21, 448	17, 44		
24, 343	17, 22		
Odyssée			
2, 57			12, 28
3, 247-251			2, 15
4, 221			1, 18
4, 271			1, 19
4, 622			16, 34
5, 2	22, 4		
5, 60			(3, 19, 5)
5, 264			" " "
6, 85-95			13, 25
6, 218-219			13, 26
6, 226			13, 26
7, 36	19, 9		
8, 72-82			1, 14
8, 266-366			1, 14
8, 370-380			1, 14
8, 499-520			1, 14
13, 9			16, 34
14, 162	16, 42		

Odyssée	Lib. I	Lib. II	Lib. VII
20, 69			7, 16
24, 402	17, 21		
24, 467			16, 34
24, 500			16, 34

Citations d'Homère dans le Commentaire

Iliade	Lib. I	Lib. II
1, 423		10, 11
7, 99	6, 37	
8, 19	14, 15	
Odyssée		
Grotte d'Ithaque	12, 3	

ANNEXE 5

Parallèle des trois textes du Commentaire sur le schéma lambdoide:

1, 6, 2:

(. . . *impar mas. . . par femina. . .*) Hinc et *Timaeus Platonis fabricatorem mundanae animae* deum partes ejus ex pari et impari, id est duplari et triplari numero, *intertexuisse* memoravit; ita ut a *duplari* usque ad octo, a *triplari* usque ad viginti septem staret *alternatio* mutuandi.

1, 6, 3:

Hi enim primi *cybi* utrimque nascuntur; si quidem a paribus bis bina, quae sunt quattuor, superficiem faciunt; bis bina bis, quae sunt octo, *corpus solidum* fingunt; a dispari vero ter terna, quae sunt novem, superficiem reddunt. . .

1, 6, 46

. . . sicut *Timaeus Platonis* edocuit. Monade enim in vertice locata, terni numeri ab eadem ex utraque parte fluxerunt ab hac pares, ab illa impares; id est post monadem a parte altera duo, inde quattuor, deinde octo, ab altera vero parte tria, deinde novem, et inde viginti septem, et ex his numeris facta *contextio* generationem animae imperio creatoris effecit.

2, 2, 11:

Ergo a pari numero accessio usque ad octo *soliditas est corporis. . .* (12). . . et ita a parte imparis numeri in viginti septem, quae sunt ter terna ter, *solidum corpus* efficitur, sicut in numero pari. . . (14) *Timaeus* igitur *Platonis* in *fabricanda mundi anima* consilium divinitatis enuntians ait illam per hos numeros fuisse *contextam* qui et a pari et ab impari *cybum* id est perfectionem soliditatis efficiunt. . . (15) (*traduction de Timée* 35 D). (16) Haec Platonis verba ita a nonnullis excepta sunt, ut primam partem monada crederent; secundam, quam dixit duplam prioris, dualem numerum esse confiderent; tertiam ternarium numerum, qui ad duo hemiolius est, ad unum triplus. . . (17) *Alternis* enim, ut animadvertere facile est, processit illa *contextio* ut post monadem, quae et par et impar est, primus par numerus poneretur id est duo; deinde sequeretur primus impar, id est tria; quarto loco secundus par id est quattuor; quinto loco secundus impar id est novem; sexto loco tertius par id est octo; septimo loco tertius impar id est viginti et septem, ut quia impar numerus mas habetur et par femina, ex pari et impari id est ex mare et femina nasceretur, quae erat universa pariture, et ad utriusque soliditatem usque procederat quasi solidum omne penetratura. . . jugabilem competentiam.

ANNEXE 6

In Somn. 1, 5-6

(5)

3-4	*plenitudo.*
5-8	les limites (point, surface, etc).
9-10	*du point au volume* (excursus).
11-12	*correspondance arithmétique.*
13	antériorité du nombre.
14-18	le huit.

(6)

1	7 × 8, pair × impair.
2	*Le Timée: du 1 au 27.*
3	*correspondance géométrique.*
4	nouvelle allusion au *Timée* (nombres antérieurs à l'âme).

In Somn. 2, 2

1-2	allusion au *Timée*, annonce de l'excursus.
3-7	*du point au cube* (corpus solidum)
8-13	*correspondance numérique* (1 → 8 ou 1 → 27).
14-15	présentation et traduction du *Timée*.
16-17	*diagramme en ligne expliqué.*
18-fin	*explication harmonique.*

ANNEXE 7

Macrobe 1, 6, 45 sq.

45	*septas* (*veneratio*)
46	le Λ du *Timée* (cf. Lydus, *De mensibus*, 1, 2, W. p. 36)
47	sept planètes
48	cycle lunaire (28 jours)
49-61	cycle solaire phases de la lune 3 révolutions de lumière céleste (jour, mois, année) divisées chacune en 4.
62	7 jours de règles chez les femmes. conception: 7° heure, 7° jour, (= De Falco p. 62, 8 sq.) gestation: 7° mois, 7° semaine (= *ibid.*, p. 64, 20 sq.)
67	vie: 7° heure
69	7° mois (*ibid.* p. 65, 3 sq.) 7° année
71	puberté, 14 ans (= *ibid.*, p. 65, 19 sq.)
72	âges de la vie: 7 × n (*ibid.*, p. 66, 10 sq.)
73	(= *ibid.*, p. 66, 13 sq.)
74	(= *ibid.*, p. 66, 18)
76	(= *ibid.* p. 66, 22)
77	7 viscères, 7 conduits
78	7 parties du corps (*ibid.*, p. 68, 6)
81	7 ouvertures des sens *in capite.* 7 mouvements du corps.

Calcidius, c. 35, 36, 37

35.	7 limites (6 intervalles) 1 «quadrature» (épitrite)
36.	explication du *nombre vierge*.
37.	le 7 dans la nature: *l'homme*, fetus dents âges de la vie maladies (Hippocrate, *De Hebdom.*) sept ouvertures *in capite.* sept viscères sept voyelles *astronomie*, 7 phases de la lune 7 planètes (musique)
38.	Le ternaire. . .

Gell. 3, 10

7 constellations
7 planètes
7 cercles célestes (dont les 2 pôles)
Zodiaque (Soleil, 7° signe)
(les alcyons)
la lune (4 fois 7)
(Aristide de Samos)
$28 = 47 = 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7$

le foetus

4 semaines
7 semaines (49 jours), le foetus est formé.
7 mois (enfant viable)
273 jours = 40° semaine, (durée normale)

7 *époques climatériques*

7 pieds, taille maxima
dents: 7 mois, 7° année
molaires: 14° année jours critiques

remarques frivoles:

7 merveilles
7 contre Thèbes
Varron à 7 12 années
il a écrit 7 70 livres. . .

Martianus capella 7, 738-739

Tritonia, Pallas, Minerve
(= vierges)
lune (de 7 et de 4 et 3)
$1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7$
7 cercles
7 planètes
7 transformations d'éléments

rôle de la semaine dans l'enfantement
7 orifices dans la tête
les dents: 7° mois,
7° année
14 ans
7 viscères vitaux
7 parties du corps
6 mouvements (736)

Favonius Eulogius, Holder p. 7-10

(après avoir traité lui aussi chaque nombre)
$7 = 2 + 3 + 2$
$= 3 + 4$
7 planètes
le pôle nord fait tourner
7 étoiles toujours visibles
7 phases de la lune
7 mouvements de l'âme
(*Stoïci*)

7 mouvements du corps

7 orifices des sens *in capite* (Minerve sortie de la tête de Jupiter)
explication du nombre vierge.
(Hippocrate,

l'homme:

semence (7° jour)
7° mois (*perfici*)
dents: 7° mois, 7° année
puberté: 2×7
première barbe: 3×7
fin de la croissance: 4×7
5×7

Musique:

7 vocum discrimina

Dialectique:

7 modes hypothétiques.

ANNEXE 8

In Somn. 2, 2, 15

Primam ex omni fermento partem tulit: hinc sumpsit duplam partem prioris, tertiam vero secundae hemioliam sed primae triplam, et quartam duplam secundae, quintam tertiae triplam, sextam primae octuplam et septimam vicies septies a prima multiplicatam. Post hoc spatia quae inter duplos et triplos numeros hiabant insertis partibus adimplebat, ut binae medietates singula spatia colligarent ex quibus vinculis hemiolii et epitriti et epogdoi nascebantur.

Timée, 35B-36A

Μίαν ἀφεῖλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφήρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ'αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης, τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλῆν, πέμπτην δὲ τριπλῆν τῆς τρίτης, τὴν δ'ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν, ἑβδόμην δ'ἑπτακαιεικοσιπλασίαν τῆς πρώτης· μετὰ δὲ ταῦτα συνεπληροῦτο τά τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίρας ἔτι ἐκεῖθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξὺ τούτων, ὥστε ἐν ἑκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότητας, [τὴν μὲν ταὐτῷ μέρει. . . ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην]. Ἡμιολίων δέ διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων γενομένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν. . .

Calcidius, ed. Waszink, p. 27-28

Unam sumpsit ex universo primitus portionem, postquam duplicem ejus quam sumpserat, tertiam vero sescuplam quidem secundae, triplam vero primitus sumptae, at vero quartam sumpsit duplicem secundae, quintam triplam tertiae, sexta fuit *assumptio partibus septem quam prima propensior*, septima *sex et viginti partibus quam prima major*. Quibus ita divisis consequenter complebat intervalla duplicis et triplicis quantitatis ex universitate partes secans etiamnunc et ex his intervallorum spatia complens, quo singula intervalla binis medietatibus fulcirentur. . . Natis itaque limitibus sesculplorum et item eorum quibus accedit pars sui tertia, quod genus a Graecis epitritum dicitur, item eorum quibus accedit pars sui octava, qui numerus epogdous ab isdem vocatur. . .

ANNEXE 9

Proclus, *In Rem p.* Diehl, 2, p. 129, 4 sq.	Porphyre *De Antro Nympharum*	Macrobe *Comm. In Somn.* 1, 12, 2 sq.
	C. 21: τοῦ δὲ ἄντρου εἰκόνα καὶ σύμβολόν φησι τοῦ κόσμου φέροντος Νουμήνιος καὶ ὁ τούτου ἑταῖρος Κρόνιος δύο εἶναι ἐν οὐρανῷ ἄκρα. . .	
T 42, p. 100.11: οὐρανὸν μὲν τὴν ἀπλανῆ λέγων καὶ ἐν ταύτῃ δύο χάσματα, τὸν αἰγόκερω καὶ τὸν καρκίνον, τοῦτον μὲν καθόδου χάσμα τῆς εἰς γένεσιν, ἀνόδου δὲ ἐκεῖνον.	C. 22: Πλάτων δὲ δύο στόμια ἔφη· τούτων δὲ καρκίνον μὲν εἶναι δι' οὗ κατίασιν αἱ ψυχαί, αἰγόκερων δὲ δι' οὗ ἀνίασιν.	
p. 100. 20: μαρτυρούμενος τῶν δύο χασμάτων καὶ τὴν Ὁμήρου ποίησιν οὐ μόνον λέγουσαν τὰς μὲν «πρὸς βορέαο καταιβατὰς ἀνθρώποισιν» ὁδούς, ἐπείπερ ὁ καρκίνος εἰς † αἰγόκερον προσελθὼν ἀποτελεῖ. Τὰς δὲ πρὸς νότον εἶναι θειοτέρας, δι' ὧν οὐκ ἔστιν ἀνδράσιν εἰσελθεῖν, ἀθανάτων δὲ μόνον ὁδοὺς αὐτὰς ὑπάρχειν· ὁ γὰρ αἰγοκέρως ἀνάγων τὰς ψυχὰς λύει μὲν αὐτῶν τὴν ἐν ἀνδράσι ζωήν, μόνην δὲ τὴν ἀθάνατον εἰσδέχεται καὶ θείαν·	Ἀλλὰ καρκίνος μὲν βόρειος καὶ καταβατικός, αἰγόκερως δὲ νότιος καὶ ἀναβατικός. Ἔστι δὲ τὰ μὲν βόρεια ψυχῶν εἰς γένεσιν κατιουσῶν, καὶ ὀρθῶς τοῦ ἄντρου αἱ πρὸς βορρᾶν πύλαι καταβαταὶ ἀνθρώποις, τὰ δὲ νότια οὐ θεῶν, ἀλλὰ τῶν εἰς θεοὺς ἀνιουσῶν. Διὰ τὴν αὐτὴν δ' αἰτίαν οὐ θεῶν ἔφη ὁδός, ἀλλ' ἀθανάτων, ὃ κοινὸν καὶ ἐπὶ ψυχῶν ἢ οὐσῶν καθ' αὑτὸ ἢ τῃ οὐσίᾳ ἀθανάτων.	§ 2. *Per has portas animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur: hominum Cancer quia per hunc in inferiora descensus est, Capricornus deorum quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur. Et hoc est quod Homeri divina prudentia in antri Ithacensis descriptione significat.*
οὐ ταῦτα δ' οὖν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡλίου πύλας ὑμνοῦσαν καὶ δῆμον ὀνείρων, τὰ μὲν δύο τροπικὰ ζῴδια πύλας ἡλίου προσαγορεύσασαν,	C. 28: λέγει δέ που καὶ ἡλίου πύλας, σημαίνων καρκίνον τε καὶ αἰγόκερων· ἄχρι γὰρ τούτων πρόεισιν ἀπὸ βορείου ἀνέμου εἰς τὰ νότια κατιὼν κἀκεῖθεν ἐπανιὼν εἰς τὰ βόρεια. Αἰγόκερως δὲ καὶ καρκίνος περὶ τὸν γαλαξίαν τὰ πέρατα αὐτοῦ εἰληχότες, καρκίνος μὲν τὰ βόρεια, αἰγόκερως δὲ τὰ νότια·	§ 1. *Zodiacum ita lacteus circulus obliquae circumflexionis occursu ambiendo complectitur, ut eum qua duo tropica signa Capricornus et Cancer feruntur intersecet. Has* solis portas *physici vocaverunt, quia in utraque obviante solstitio ulterius solis inhibetur accessio et fit ei regressus ad zonae viam cuius terminos numquam relinquit.*
δῆμον δὲ ὀνείρων, ὥς φησιν ἐκεῖνος, τὸν γαλαξίαν. Καὶ γαρ τὸν Πυθαγόραν δι' ἀπορρήτων Ἅιδην τὸν γαλαξίαν καὶ τόπον ψυχῶν ἀποκαλεῖν, ὡς ἐκεῖ συνωθουμένων· διὸ παρά τισιν ἔθνεσιν γάλα σπένδεσθαι τοῖς θεοῖς τοῖς τῶν ψυχῶν καθάρταις καὶ τῶν πεσουσῶν εἰς γένεσιν εἶναι γάλα τὴν πρώτην τροφήν.	δῆμος δὲ ὀνείρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς συνάγεσθαί φησιν εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν· διὸ καὶ σπένδειν αὐταῖς τοὺς ψυχαγωγοὺς μέλι κεκραμένον γάλακτι ὡς ἂν δι' ἡδονῆς εἰς γένεσιν μεμελετηκυίαις ἔρχεσθαι· αἷς συγκυεῖσθαι τὸ γάλα πέφυκεν.	§ 3. *Hinc et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium, quia animae inde lapsae videntur iam a superis recessisse. Ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena labentibus.*

INDEX NOMINUM

Pour les noms qui n'apparaissent qu'en note, le numéro de la page est en italiques.

Abélard 690, 691
Abou-Masar 469
Accius 272
Achille Tatius 422
Adraste d'Aphrodise *153*, 321, *325*, *327*, *328*, 332, 343, *349*, *360*, 361, 373, 379, 406, 415, 417, *427*, 431, 432, 444, *461*, *462*
Aemilius Florus Paternus *121*
Aétius 423, 424, 460, 462, 469, 508
Agathon 179, 188, 192, 195, 198, *200*, 204, 214, 218
Alaric 105, 106, 107, 116, 685
Albert le Grand 563, 690, 691, 692
Albini (famille des) 101, 135 cf. aussi Ceionii
Albinus 161, 542
Alcibiade 179, 186, 192, 200, 204, 213
Alexandre d'Aphrodise 299, *346*, *373*
Pseudo-Alexandre d'Aphrodise 302, 519
Alexandre de Hales 690
Alkidamas 177
Allobic 106
Ambroise (saint) 40, 48, 49, 53, 60, 139, 140, 463, 507, 508, 510, 585, 601, 686, *688*
Amélius 499, *538*
Ammien Marcellin 29, 32, 46, *55*, 73, 126, 196, 213, 290, 478, 613, 614, 685
Ammonius 510
Anatolius *308*, 330, 333, 334, 345, 346, 347, 349
Anaxagore 462
Anaximène 462, 508, 509
Anicii (famille des) 46
Anicius Probinus *121*
Annibal 685
Antisthène 263
Antistius Labéon *295*
Apodémius 48
Apollodore (ap. Plat.) 207, 210
Apollodore (le mythographe) 648, 656, 666, 668
Apollodorus (proconsul) *121*
Apollonius de Perge 432
Apollonius Dyscole 247, 249
Appius Claudius *682*
Apringius 114, *119*
Apulée 94, 182, 183, 219, 229, 273, 302, 311, 312, 494, 520, *629*, *632*
Aratos 283, 401
Arbitio 53
Arbogast 47, 48, 49, 52, 53
Arcadius 96, 97
Archimède 370, 421, 422, *423*, 435, 438, 478, *480*, 581, 681, 684
Archytas 308
Aristainetos 200
Aristander 512
Aristarque de Samos *395*, 396, 397, *399*, *430*, 431, 432, 439, 440, 442, 463, *478*
Aristodème 207
Aristophane 179, 184, 202, 218
Aristote 2, 31, 69, 153, 170, 219, *220*, 305, 320, 321, 334, 338, 339, 340, 361, 363, 371, 390, 407, *412*, 419, 422, *423*, 424, 445, 452, 460, 462, 467, 468, 490, *506*, 507, 508, 509, 510, 517, 518, 519, *520*, *521*, 526, 542, 557, *580*, *610*, 630, 631, 637, 638, 639, 640, *641*, 642, 643, 647, 648, 684
  Pseudo-Aristote 423, *460*
Arius *631*
Arius Didyme 508, 509
Arnobe 296, 538, 539, *559*, 561, 667
Artémidore 161, 162

Arusianus Messius *255*, 272
Asclépiades 508, 509
Asconius Pedianus 279
Athénée *76*, *176*, 180, 181, 182, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 206, 208, 211, 212, 218, 231, 278, 303
Attale 103, 104, 105, 106, 107, 116, 117, 120, 253
Auguste 24, 250, 295, 612, 693
Augustin (saint) 25, 46-47, 50, 51-52, 54, 59, 89, 97, 103, 108, 109, 110, 112, 113, 116, 118, 119, 233, 234, 237, 253, *255*, 285, 292, 301, 311, 401, *411*, 412, 473, 474, *479*, *480*, 498, 507, 530, 534, 538, 539, 566, 567, *572*, 591, 593, 594, 603, 604, 619, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 631, 632, 667, 674, 686, 688
  Pseudo-Augustin 31
Aulu-Gelle 2, 4, 88, 94, 172, 174, 180, 182, 183, 194, 201, 205, 219, 220, 221, 226, 228, *229*, 237, 241, 242, 243, 251, *257*, 262, 263, 270, 279, 280, 286, 291, 293, 294, 299, 311, *332*, 343, 345, 400, *612*
Aurélien 671, 672, 675, 676
Aurélius Anicius Symmachus 121
Aurélius Memmius Symmachus 129, 133, *134*, 136, 137, 140, 249
Ausone 18, *121*
Aviénius Postumius Rufius Festus 84
Aviénus 26, 33, 35, 41, *58*, 68, 70, 75, 76, 85, 86, 92, 179, 188, 190, 192, 193, 204, 219, 225, 226, 227, 228, 240, *241*, 242, 243, 261, 265, 653

Basile (saint) 132, 339, 340
Bède le Vénérable 689
  Pseudo-Bède 689
Benenatus 112
Boèce 31, 60, 92, 129, 137, *139*, 140, 153, *169*, 309, 311, 312, 321, 322, 357, 688, 689, *690*
Boéthos 508, 509, 640, 641, 642, 648
Bonaventure (saint) 690
Brutus 63, *294*, 614
Caecina Decius Albinus 21, 24, 26, 33, 41, 42, 45, 58, 59, 61, 62-65, 76, *83*, 92, 101, 192, 193, 205, 225, 240, 276, 278
Calcidius 151, 152, 153, *166*, 170, 312, 321, *322*, 323, 325, 331, *332*, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 345, 346, 347, 349, 357, 365, 369, 372, 373, 378, 383, 389, 391, 392, 394, 395, 406, 411, 412, 415, 416, 420, 423, 424, *425*, 427, 428, 430, 431, 432, 433, 444, 461, 463, 476, 497, 498, 502, 503, 506, 520, 521, 526, 624, *690*
Callias 177, 192, 195, 196
Calippe 415, *423*, 424, *448*
Carnéade 509
Cassiodore 60, 92, 270, 272, 311, 312, 357, 689
Caton 29, 44, 56, *242*, 254, 275, 592, 610, 612
Ceionii (famille des) *62*, 65, 66, 86, 95, 130, 138, 474, *680*, 687
Censorinus 81, 295, *332*, 343, 357, 373
César 240, 272, 285, *294*, 295, 487, 612
Charinos 209
Charisius 243, 248
Chirius Fortunatianus 264, 267, 268, 269, 270
Choeroboscus 249
Chrysippe 423, 424
Cicéron 27, *34*, 58, *76*, *89*, 136, 146, 147, 148, 152, 154, 157, 159, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 191, 232, 235, 253, 254, 256, 257, *258*, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 279, 285, *294*, 314, 315, 316, 317, 330, 351, 352, 354, 362, 367, *368*, 369, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 388, 389, 393, 394, 400, 401, 403, 407, 421, 422, *423*, 425, 426, 429, 433, 435, 454, 457, 458, 459, 460, 461, 463, 464, 471, 472, 475, 476, 485, 486, 487, 488, 490, 492, 495, 496, 497, 498, 506, 508, 527, 528, *532*,

533, 534, 535, 536, 537, 538, 540, 563, 568, 570, 571, 573, 574, 575, *576*, 579, 586, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 601, 607, 608, 609, 610, *611*, 613, 622, 627, 628, 634, 636, 637, 644, 646, 647, *652*, 654, 671, 683, 684, 688
Claude *682*
Claudien 18, 126, 685
Claudien Mamert 507, 510, *539*, *590*
Claudius Quadrigarius *242*, 274
Cléanthe 2
Cléomède 389, 391, 394, 395, 396, *397*, 423, *425*, 436, *439*, 440, 443, 448, 463, 472
Coelius Antipater 44
Colotès 160, *385*, 462, *473*, 683
Consentius 236
Constance 46, 100
Constant 106, 108
Constantin 69, 108, *675*, 677, 682
Copernic *415*, 431
Cornélius Labéon 2, 295, 296, 648, 656, 660, 666, 667
Cornutus *522*
Crantor 325, *347*
Cratès de Mallos 464, 465, 468, 469, 471, 472, 474, *475*, 477
Critias 508, 509
Critolaos 508, 509
Cronius 552, 555, 559

Damase 27, 29
Daphnos d'Éphèse *199*
David l'Arménien 590
Décimus Hilarianus Hesperius *121*
Décius Albinus 17, 20, *27*, 58, *59*, 64-65, 66, 75, *206*, 208, 209, 210
Démétrius de Phalère 265, 266
Démocrite 389, *390*, 462, 508, 509
Démosthène 255, 264, 265
Denys d'Halicarnasse 263
Didyme Chalcentere 2, 181, 182, 250, 278, 300, 302, 303
Didyme (Claude) 250, 251
Diocletien 51, 69, 682
Diodore 389, 446
Diogène Laerce 592, 632
Diomède 236, 243, 244, 246, 247, 248, 251
Dion (l'académicien) *220*
Dionicos 209
Dionysocles *199*
Diophante 311
Disaire 26, 41, 56, 64, 67, *69*, 70, 71-72, *73*, 74, 76, 79, 81, *83*, *87*, 192, 197, 199, 201, 273, *346*, *519*, 575
Domitien 19, 213, *294*
Donat 103, 109, 118, 119, 234, 235, 236, *245*, 246, 248, 277, *301*
Dorothée de Sidon *449*

Élagabal 670, 671, 672
Empédocle 508, 509, 536
Ennius 2, *242*, 272
Éphore 278
Énée de Gaza 619
Épictète 293, 592
Épicure 2, 160, 206, 208, *220*, 462, 494, 508, 509, *581*
Ératosthène 392, 393, 424, 435, *437*, 466, 467, *468*, 469, *475*, 477, 478
Erus Fanius Geminianus *121*
Eryximaque 179, 198, 199, 218, *221*
Eschyle *601*
Ésope 202
Euclide 236, 308, 309, 310, 321, *332*
Eudème *446*
Eudoxe 415, 422, *423*, 424, 477
Eugène 39, 47, 48, 49, 52, 53, 54
Eunape 69, 590
Eusèbe (le rhéteur) 26, 65, 67, 70-71, 76, *83*, 192, 193, 209, 210, 256, 257, 260, 261, 262, 263, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 276, 277
Eusèbe de Césarée *2*, 183, 491, 502, 556, 640, 658, 661
Eusignius *121*
Eustathe 26, 33, 41, 55, 56, 61, 67-69, 76, 77, *79*, *83*, 132, *185*, 186, 187, 193, 194, *215*, 219, *275*, 276, 278, 299, *303*, 386, 387
Eustathe (Plotinus Eustathius) *69*, 87, 88, 89, *90*, 91, 93, 193, 292
Eutychès 236

Évangelus 22, 23, 26, 33, 34, 41, 68, 74-75, 76, *79*, *83*, 85, 86, 189, *191*, 192, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 215, 216, 227, 228, 255, 259, 275, 276, 280, 286

Faustus de Riez 507
Favonius Eulogius 149, 152, 158, *166*, 312, 316, 317, 320, *332*, 343, 346, 347, 350, *367*, 378, 379, *476*, 646
Favorinus 182, 221, 243
Firmicus Maternus 449, *451*, 452, 453
Firmus 108, *117*
Flavius Macrobius Longinianus 96, 102, 119, 120, 123
Flavius Macrobius Maximianus 96, 99, 100, 102, 119, 120, 122, 123, 126
Florent 112
Florus *256*
Fronton 235, 266, 267, 269, 270, 279

Gabinius Barbarus Pompeianus 101, *121*
Gaius 161
Galien 575
Gallien de Pergame *199*
Gaudentius 357, 378
Géminus 389, 392, 393, 395, 414, 423, 443, 467, 468, 472
Gildon 99, *117*, 123
Glaucon 207
Grégoire de Nysse 539
Grégorion 209
Guillaume de Conches 690, 692

Harpocration 555
Helpéric d'Auxerre 689
Helpidius 121
Héraclide du Pont 398, 425, 426, 427, 428, 430, 431, 432, 433, 478, 508, 509, *531*
Héraclien 106, 110, 115, 117
Héraclite 2, 508, 509, *522*, *531*
Hermès Trismégiste 559
Hermias 508
Hermogène *148*, *176*
Hermon 214
Hésiode 2
Hiéronyme *220*
Hipparque 2, *376*, *394*, *395*, 397, 404, 405, 406, 411, *413*, 415, 422, *423*, 429, 432, *435*, *441*, 443, 448, 450, 466, 467, 475, 477, 478, 508, 509, 532
Hippocrate 343, 344, 508, 509
  Pseudo-Hippocrate 333
Hippolachos 201
Hippolyte de Rome 422
Homère 2, 163, *192*, 197, 205, 206, 214, 232, 255, 262, 276, 292, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 465, 522, *547*, 550, 552, 663, 683, 684
Horace *176*, 182, 195, 272, 285
Horus 26, 44, 67, 72-73, 74, 76, 77, *83*, 192, 193, 197, 198, *226*
Honorius 49, 102, 106, 107, 109, 114, 128, 134
Hypsiclès *373*, *451*, *466*

Isée 238, 253
Isidore de Séville 251, 270, 311, *387*, 689
Isocrate 253, 255

Jamblique 69, 307, *308*, *309*, 310, 311, 338, *420*, *445*, 490, 499, *504*, 518, 538, 539, *540*, 555, *602*, 620, 656, 657, 659, 660, 661, *669*, 678, 679
  Pseudo-Jamblique *308*, 312, 330, 333, 342, 344, 346, 347, 349, 350, 520
Jean de Salisbury 56, 161, 691
Jean Philopon 338, 339, 340, 630, 631
Jean Scot Érigène 237, *428*, 689
Jérôme (saint) 30, 63, *292*, 301, 685, *686*, *688*
Jovius 105, 106, 107, 115
Julien 32, 46, *51*, 108, 117, 146, *175*, *176*, *177*, 181, 183, 185, *188*, 191, *194*, 202, 204, 209, *211*, *215*, 216, 232, 656, 659, 660, 662, *667*, 668, *669*, 673, 675, 678, 686

Junius Quartus Palladius 103, *118*, *119*
Pseudo-Justin *508*
Juvénal 2, 272, 285, 579, 580, 606, *621*

Kepler 415

Lactance 473, *495*
Larensios 195
Latinius Pacatus Drepanius *121*
Léon le Grand 676
Libanius 66, 73
Libérius 115
Libius Severus 131, 132
Loup de Ferrière 689
Lucain 272
Lucien *74*, *176*, 177, 181, 185, 194, 195, 197, *198*, 201, 204, 208, 214, 215, 216
Lucilius 274
Lucullus 612
Lucrèce 2, 272, 472, 473, 487, 494, *495*, 527, 579, 580, 581, *583*
Lychnos *373*
Lycurgue 610
Lydus 330, *344*, *346*, *347*, 350, 520
Lykinos *208*
Lysias 264

Macarius 108
Macrobe (évêque donatiste) 112, 119
Macrobius Ambrosius Theodosius 15, 91, 92, 96, 129, 133, 140, 239
Macrobius Plotinus Eudoxius 92, 93, 129, 130, 132, 133, 134
Manilius *449*
Marcellin 110, 113, 114, *119*
Marcianus 50, *121*
Marcus Antonius 268
Marcus Crassus 268
Marius Victorinus 60, 131, 261, *298*, *401*, *517*, 580, *591*, *617*, 622, 625, *626*, 656, 668, 686
Martianus Capella 167, 229, 306, 310, 311, 312, 313, 316, 321, 322, *332*, 343, 345, 346, 347, 361, 373, 378, 383, 389, *397*, 417, 420, 421, 424, 427, *430*, 431, 432, 439, 444, 447, 460, 462, 463, 471, 475, *690*
Masurios 206
Mathieu (saint) 692
Maxime 39, 40, 73
Mélanie la Jeune 59
Méthode d'Olympe *176*, *177*, 184, 204, 209, *210*, 211, *218*, 232
Mohamed as-Sharastani *631*
Musonius 187, *497*

Naevius 2
Némésius 338, 339, 340, *508*, 510, *529*, 619-620, 633, 641
Nicarchos *208*, 209
Nicomachus Dexter 55
Nicomaque de Gerasa *308*, 309, 311, 312, 313, *332*, *346*, 347, 348, 349, 350, 357, *358*, *374*
Nicomaque Flavien 26, 31, 35, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45-58, 61, 67, 68, 69, 73, 75, 76, *83*, 86, 92, 95, 109, *116*, 118, 127, 128, 135, 138, 139, 192, 193, 194, 196, 197, 276, 277, 613, *660*, 677, 678, 680, 682, 687
Nicomaque le Jeune 40, 58, 65, 135, 682
Nicomaque (famille des) 127, 138
Numa 295, 610
Numénius 161, *457*, *498*, 502, 504, 505, 510, 512, *532*, *538*, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 559, 560, 561, 562, 563, *576*, 577, 578, 626, 647, 648, 652, 658
Numérius Projectus 50, 51

Ocellus *336*, 338
Oenopide 446, 467
Olympiodore 492, 556, *602*, 619, *679*
Olympius 105, 107, *109*
Origène 529, 585, 692
Ovide 272

Pacuvius 2
Pappus *397*
Parménide 508, 509

Paul (saint) 585
Paul-Émile 149, 165, 486, 498, 586, 589, 612
Paulin *48*
Paulina *27*, 28, 30, 31, 33, 35, *614*
Pausanias 204
Perse *621*
Pétrone *176*, *180*, 182, 184, 195, 208
Phénix 207
Philippe *176*, 200, 201
Philon 330, *345*, 346, 348, 350, *585*, *631*
Philolaos *423*, 508, 509, *542*, 583
Philostrate 55
Pindare *279*, *285*
Platon 2, 4, 68, *69*, *76*, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 169, 170, 172, *174*, 175, 176, 177, 178, 179, 183, 184, *185*, 186, 192, 193, 195, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 216, 217, 218, *220*, 221, 229, 231, 232, 253, 292, 303, 305, 306, 307, 321, 324, 325, 335, 339, 340, *341*, *351*, 352, 355, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 376, 377, 378, 379, 381, 398, 400, 403, 405, 406, 407, *412*, 415, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 429, *430*, 431, 432, 433, 435, 453, *460*, 462, 478, 481, 485, 487, 495, 506, 508, 509, 511, 515, 518, *520*, 522, 531, 534, *536*, 538, 540, 543, 552, 554, 557, 573, *576*, 583, 586, 587, 588, 589, 592, 593, 594, 595, 597, 600, 601, *603*, 616, 617, 618, 619, 620, 622, 624, 627, *630*, *633*, 637, *639*, 640, 644, 645, 647, 648, 683, 684, 687, 688, 691, 692
Plaute 274
Pline l'Ancien *243*, 274, *357*, *361*, *373*, 469, *471*, 480, *532*
Pline le Jeune 19, 23, *40*, 238, 253, 258, 266, 267
Plotin 2, 6, 29, 133, 167, 284, 387, 399, 400, *401*, 413, 454, 455, 456, 457, 458, 491, *498*, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, *508*, 510, 513, 514, 515, 516, *517*, 519, 521, 522, 524, 525, 526, *529*, 536, 537, 538, 539, *540*, 545, 555, 556, 563, 564, *566*, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 575, 584, 585, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 607, 608, 609, 610, 611, 614, *615*, 618, 619, 620, 621, 627, 634, 635, 636, *641*, 646, 647, 648, 649, 651, 654, 658, 668, *671*, *672*, 673, 675, 678, 679, 680, 683, 687, 688
Plotinus Eustathius 131, 133
Plutarque 2, 3, *69*, 160, *176*, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 199, 202, 204, 208, 214, *215*, 219, 220, 226, 229, *273*, 281, 291, 299, 302, 303, 325, *347*, *349*, *424*, *432*, *580*
Polybe 468
Pompeius 234, 301
Pomponius Cledonius 236
Porphyre 2, 35, 138, 148, *153*, 161, 162, 163, 165, 170, 183, 211, 232, 281, 291, *298*, *299*, *305*, *310*, 321, 322, *323*, 325, 326, 328, 329, 331, 339, 340, 341, 342, 347, 348, 349, *357*, 361, 362, *363*, *366*, 367, 369, 370, 372, 373, 374, 379, 380, 390, *393*, 398, *399*, *400*, *401*, 412, 413, 415, 418, 419, 424, 428, 431, *441*, 444, *452*, 454, 455, 456, *458*, 465, *475*, 476, 491, 492, 497, *498*, 503, 505, 506, 510, 511, 512, 514, 515, 516, *517*, 518, 519, *520*, *521*, 522, 524, *526*, 528, *529*, 534, 537, 538, 539, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 555, 556, 557, 559, 561, 562, 563, 564, 566, 568, 569, 571, 572, 573, *576*, 577, 578, 584, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, *598*, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 614, *615*, *617*, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 627, 628, 630, 631, 632, 633, 634, 640, 641, 642, 643, 644, 646, 647, 648, 649, 650, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 663,

665, 666, 667, 668, *669*, 670, 672, 673, 674, 675, *676*, 677, 678, 679, 680, 687
Posidonius *162*, 327, *331*, 332, 343, *347*, 348, 389, 390, 391, 393, 395, 396, *423*, 435, *436*, *441*, 464, 468, 469, 472, 474, *475*, 477, 486, *496*, 508, 509, 532, 630, 632, 633, 635
Postumianus 17, 20, 26, *27*, 65-67, 70, *206*, 208, 209, 210, 673
Prétextat 17, 19, 20, 23, 24, 25, 26-36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, *51*, *55*, 57, 60, 61, 63, *64*, 66, 68, 70, 75, 76, 78, 79, 82, *83*, 86, 92, 95, 127, 175, 177, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 201, 203, 206, 213, 214, 215, 217, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 239, 240, 244, 259, 276, 277, 281, 282, 286, 287, 288, 289, *296*, 298, 356, 401, 405, 446, 457, 458, *517*, 612, 613, 614, *615*, 648, 653, 654, 655, 657, 659, 661, 662, 664, 665, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 676, 677, 680, 683, 687
Priscien *236*, *245*, 246, *247*, 248, 249, 250, 251, 252
Proclus 150, 151, *153*, *154*, 160, 161, 165, *166*, 170, 312, 325, 326, *331*, 333, *336*, 338, 339, 340, 341, *346*, *359*, 360, 366, 367, *370*, 398, *401*, 405, 406, *409*, 411, 412, *420*, *423*, *425*, 428, *432*, *445*, 448, *457*, *459*, 476, 492, *499*, *507*, 512, 513, *540*, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 549, 550, 551, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 581, 584, *624*, 630, 631, 647, 679
Proros le Pythagoricien 342
Prytanis *220*
Ptolémée 2, 370, *376*, *381*, *392*, *395*, 397, *404*, 405, 406, 411, 415, *423*, *425*, 429, *439*, 441, 443, 448, *449*, 452, 453, 454, *455*, 462, *463*, 475, 477, 478, 647, 683, 684
Pythagore 2, 307, 316, *318*, 351, 354, 356, 357, 358, 363, 478, 508, 509, *510*, 513, 551, *576*, 582, 610, 616, 617
Quintilien 253, 254, *258*, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 272, *283*, *285*
Quintus Caecilius Epirota 256

Ricimer 131, *134*
Rufin 48, *51*, 53
Rufius Albinus Ceionius 21, 26, 33, *45*, 58, 59-62, 63, 76, *83*, 92, 121, 128, 135, 192, 193, 212, 225, 240, 276, 278, 279, 356, 566, 613, 673, 681, 683
Rufius Antonius Agrypnius Volusianus 59, *120*, 121, 128, *138*, *474*
Rutilius Namatianus 18, 60, *65*, *120*, 138, 685, 687

Salloustios 506, *636*
Salluste 44, 235, 254, 266, 267, 270, 272, 273, 285, 487
Satyrion 201
Scipion l'Africain 154, 159, 165, 309, 313, 315, 317, 355, 363, 384, 454, 460, 464, 486, 488, 489, 527, 533, 534, 535, 539, 540, 567, 576, 596, 597, 609, 612, 615, 628, 679, 685
Scipion Emilien 68, 149, 162, 163, 324, 350, 351, 356, 383, 393, 395, 488, 489, *535*, 570, 576, 586, 610, *611*
Séleucus 469
Sénèque 23, 174, *229*, 259, 286, 287, 288, 289, 290, 293, 400, 480, *487*, *514*, *532*, 633, *684*, 687
Sérapion 464
Sérénus Sammonicus 181, 182, 278, *281*, 292, 299, 300, 302, 303
Sergius 247, *301*
Servilie 294
Servius 26, 33, 41, *58*, 60, 61, 75, 81, 83, 84, 86, 87, 134, 149, 192, 193, 225, 240, 241, 243, *245*, *246*, 248, *263*, 268, 276, 277, *278*, 301, 388, *391*, *457*, *465*, *522*, 560, *579*, 580, *590*, *617*, *622*, 626, 657, 659, 662, 663, 664, 665, 667
  Pseudo-Servius 181
Sévère 325, 512, 553
Severus 238
Sidoine Apollinaire *55*, 183, 219

Simplicius 406, *414*, 432, *462*, 492
Socrate (*Hist. Eccl.*) *39*, *49*
Socrate *176*, 184, 186, 204, 207, *583*
Sozomène *48*, *106*, *116*
Solin 295
Solon 610
Soranus *507*
Speusippe *220*, 308
Stilichon 96, 97, 101, 105, 109, 120
Stobée *307*, *424*, *490*, *518*, *542*, 578, 619, *622*
Strabon 465, *466*, *467*, 468
Suétone 2, *19*, *24*, *256*, 294, 295, 296, 299
Suidas 657
Symmaque 26, *27*, 29, *30*, 31, 32, 33, 35, 36-45, 49, 52, 57, 59, 61, 64, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, *78*, *79*, 80, *83*, 85, 86, 91, 92, 95, 96, 99, 101, *105*, 120, 121, 122, 126, 127, 130, 132, 137, 138, 140, 177, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 204, 205, 214, 215, 225, *226*, 228, 231, 233, 238, 240, 249, 250, 252, *255*, 256, 257, 258, 266, 267, 270, 276, *292*, 613, *660*, 678, 679, 680, 682, 685, 686
Synclética 132
Syrianus 679

Tacite 272, 285
Térence 235, 254, 272, 285
Tertullien 81, 490, 506, *508*, 518, *533*, 539, *617*, *674*
Thalès *510*
Thémistius 31, 193, 405, 411, *462*
Théodore 325, 372
Théodoret de Cyr *50*, *508*
Théodoric 129
Théodorus *121*
Théodose le Grand 21, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 57, 60, 102, 124, 128
Théodose II 53, *123*
Théodosius (*P.P. Italiae* en 430) 8, 15, 135
Théon de Smyrne *158*, 305, 306, *307*, 311, *320*, *325*, *330*, *332*, 346, 347, *352*, *357*, *359*, *360*, 361, *362*, 378, 379, 380, *389*, 391, 392, *395*, 406, 415, 416, *417*, 422, 423, 424, *425*, 427, 428, 431, 432, 433, *435*, 444, *446*, *461*, *463*, *467*, 476, 481
Théopatre 209
Théophraste 261, 262, 263, 265, 389
Thomas (saint) 690, 691
Thrasymaque de Chalcédoine 263
Timochares 404
Tite - Live 55, 272, 285, 682
Tycho-Brahé 431

Ulpien 200

Valens 106
Valentinien I 32, 46, *61*, 108
Valentinien II 47, 48, 687
Valentinien III 53
Valère-Maxime *612*
Valerius Antias *242*
Valerius Probus 278
Varron 24, 25, 56, 63, 64, 81, 194, 195, *243*, 274, 296, 311, *327*, 332, 333, 343, 345, *373*, 380, 420, 421, *460*, 532, *667*
Vincentius 98, 101
Virgile 2, 35, 41, 43, 55, 56, 61, 63, 68, 70, 74, 77, 78, 79, 81, *83*, 84, 89, *180*, 185, 205, *215*, 216, 223, 224, 228, 230, 232, 233, 235, 240, *241*, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 292, *296*, 300, 301, 302, 386, 387, 388, 401, 418, 464, 465, *467*, 521, 570, 579, 580, 604, 617, 622, 625, 626, 653, 655, 663, 670, 681, 68‘3 684
Vitruve *420*, *423*, *427*
Volusien 60, 61, 135, 566, 567
Volusius Venustus 46

Xénocrate 508, 509, 511
Xénophane 2, 508, 509
Xénophon 175, 176, 180, *185*, 186, 192, 200, 201, *202*, 204, 206, 207, 214, 216, 217, 218, *220*

Zénodote 299
Zénon 508, 509
Zénothemis 214
Zosime *32*, *48*

INDEX LOCORUM

Abélard
  Introductio ad theologiam 1, 20, PL 178, 1024C (690)
Achille Tatius
  Isagoge 17 (422)
Aétius
  Placita 2, 5, 15 (424); 3, 15, 7 (460, 462); 3, 17, 7 (469); 3, 36, 20 sq. (423); 4, 2-3 (508)
Albert le Grand
  De mundi caelestis terrestrique constitutione, PL 90, 902A (692)
  Summa de homine 2Q 5 art. 3 n. 12, 13, 14 (563); *ibid.* 2Q 61a 2 (690)
  Pseudo-Alexandre d'Aphrodise
  Ἰατρικὰ ἀπορήματα καὶ φυσικὰ προβλήματα, Ideler, t. I, p. 380 (302)
Ambroise (saint)
  De Isaac 2, 4 (508); *De Noe*, 25, 92 (508); *De obitu Theodosii*, 4 (53); *De sacramentis* 3, 2, 8-10 (601); *Epistulae* 34, 1 (508); *Exameron* 2, 3, 9 et 11 (463); *In Lucam* 7, 38-39 (585)
Ammien Marcellin
  14, 6, 16 (196, 213); 16, 6 (290); 16, 7, 4 (126); 16, 12 (73); 19, 8, 6 (478); 22, 7, 6 (29, 32); 23, 1, 4 (46); 26, 6, 28 (46); 27, 9 (614); 27, 9, 8-10 (29); 27, 9, 10 (32); 28, 1, 24 (46)
Anatolius
  Sur la Décade, trad. Tannery, *Mémoires scientifiques* 3, p. 12; *ap. Theologoumena*, De Falco p. 29 (345); *ibid.* p. 32 (333); *ibid.* p. 55 (346)
Apollonius Dyscole
  Synt. 251, 13-26 (247; 249)
Apulée
  De dogmate Platonis 1, 13 (494); *ibid.* 1, 13, 8 (520)
  Metamorphoses ap. Charisius GL 1, p. 1-2 (94)
Aristote
  De anima 1, 2 (507); 2, 1, 412a (526); 2, 2 (517); 2, 2, 413b (518); 2, 8, 419b (361)
  De caelo 1, 3 (460); 1, 10-12 (630); 2, 8, 289b (419); 2, 9, 290b (363); 2, 13, 295b (460, 462)
  De generatione et corruptione 2, 329, Mugler p. 46-47 (340)
  Metaphysica 1002a sq. (320); 1028b 15 sq. (320); 1073b (424); 1077a 23 (320); 1093b (371)
  Meteorologica 2, 5 (467)
Pseudo-Aristote
  De Mundo 96d (423)
Arnobe
  Adversus nationes 2, 11 (559); 2, 16 (559); 3, 31 (667)
Arusianus Messius
  Exempla elocutionum . . . Keil, GL 7, p. 449 sq. (272)

Athénée
  Deipnosophistae 1f (206); 2, 59c (200); 11, 461b (200); 15, 668f (200); 186d-e (206)
Augustin (saint)
  De civitate Dei 1, 13, 20 sq. (285); 1, 17 (594); 3, 4, 7 sq. (285); 4, 10 (667); livres 5 et 7 (674); 5, 26, 1 (50, 54); 10, 29 (534, 538); 10, 29, 1 (591); 10, 30 (619, 625); 11, 4 (530); 11, 26 (539); 12, 10 (629, 632); 12, 21 (628, 632); 12, 27 (594, 619); 13, 19 (619, 625); 16, 9 (473); 16, 32 (25); 18, 53-54 (51); 19, 4, 4 (604); 22, 26 (625); 22, 27 (624, 625)
  De Genesi contra manichaeos 2, 10, 13 (603)
  De libero arbitrio 1, 13, 27 (603)
  Confessiones 1, 13, 20 sq. (285); 3, 1, 1 (89); 3, 4, 7 sq. (285)
  Contra Cresconium 3, 56, 62 (104)
  De baptismo (108)
  De consensu evangelistarum 1, 23, 35 (401)
  De quantitate animae 13, 22 (498)
  Epistulae 44, 2, 4 (108); 44, 3, 5 (108); 49, 3 (108); 87, 8 (47); 88, 8 (109); 97, 2, 3 (109); 100 (103, 110, 118, 119); 105, 2, 6 (109, 112); 105, 9 (108); 108 (119); 108, 2 (97); 108, 6, 18 (112); 113 (103); 133 (113); 135 (59c, 474); 137 (59, 474); 137, 11 (567); 138 (59, 474); 166, 2, 3 (530); 261 (237)
  Enarrationes in psalmos 145, 4, 40 (539)
  Sermones 240, 241, 242 (625)
  Soliloquiae 2, 13, 24 (498)
Pseudo-Augustin
  Categoriae decem PL 32, 1440 (31)
Aulu-Gelle
  Noctes atticae Praef. 1 (294); Praef. 2, 3 (172, 286); 1, 10 (243); 1, 23, 4-13 (242); 2, 18, 10 (293); 2, 22 (221); 3, 10 (311, 343); 6, 13 (182, 219, 220, 221, 228); 6, 13, 14-22 (180); 7, 14 (262, 263); 12, 22 (182); 13, 11 (194); 15, 2 (201); 19, 11, 4 (203)

Basile (saint)
  Homiliae in hexameron 4, 5, 37e-38d (339)
Boèce
  In librum Aristotelis De interpretatione editio duplex Meiser 1, p. 4 (60); p. 289 (31)
  In Porphyrii Isagogen commentorum editio duplex I, CSEL 48, p. 31 (92, 321); p. 31-32 (137)
  De institutione musica 1, 10-11 (357); 1, 11 (357)
Bonaventure (saint)
  Sermo 5, 5: De tempore, dominica post Epiphania (690)

Calcidius
  Commentarius in Platonis Timaeum c. 1-7 (151); c. 8-22 (337); c. 17 (341); c. 21-22 (338); c. 22 (337); c. 25 (357); c. 32 (325); c. 32-35 (369); c. 37 (346); c. 39 (331); c. 40 (369); c. 44 (378); c. 53 (323); c. 59 (323, 395, 463); c. 64 (463); c. 65 (392, 394); c. 65-68 (389); c. 72 (423); c. 73 (424); c. 74 (416); c. 76 (461); c. 95-96 (369); c. 96 (372); c. 97-98 (391); c. 109-111 (427, 430); c. 112 (430); c. 115 (420); c. 118 (411); c. 176 (498,

503); c. 183 (498); c. 198 (624); c. 222 (526); c. 226 (506); c. 229-233 (520); c. 233 (521); c. 268-274 (153); c. 275-320 (153); c. 317-326 (337)
Cassiodore
Commenta Psalterii CChL t. 1, 30, 20, 1 (92); *ibid.* 116, 125f (92, 689)
Institutiones 2, 3, 2, Mynors p. 98 (270); 2, 4, 7, Mynors p. 140 (311); 2, 5, 1, Mynors p. 142 (357); 2, 5, 10, Mynors p. 149 (60)
Censorinus
De die natali 10-13 (357); 13 (373); 14, 2 (81)
César
De analogia 1, fg 2 Klotz p. 178 (285)
De astris test. 4 Klotz p. 211 (285); test. 9 p. 213 (285)
Charisius
GL 1 p. 50, 25 sq. (243); GL 1 p. 165, 19-20 (248)
Chrysippe
Diehls *Doxogr.* p. 446 (423)
Cicéron
Ad Herennium 3, 2, 3 (601)
Brutus 37 (274); 37, 139-44, 164 (268); 49, 185 (265); 173 (274)
Epistulae 1, 19, 6 (274); 1, 20, 3 (274); 2, 4 (464); 2, 6 (464); 13, 19, 3 (58); 16, 6, 1 (274)
De finibus 5, 9, 2 (274)
De inventione 2, 53, 159 (601)
De legibus 5 (274)
De natura deorum 1, 87 (495); 2, 21, 54-55 (403); 2, 51 (407)
De officiis 1, 97 (579); 2, 25 (579)
De oratore 3 (27)
De republica, 3 (495)
De senectute 4, 6 (275)
Orator 5, 20 (263); 6, 22 (263); 21, 69 (265); 27, 96 (264)
Somnium Scipionis 1-2 (486); 1, 10 (495); 1, 12 (495); 2, 12 (152); 3, 1 (627); 3, 6-6 (383); 3, 13 (597); 3, 13-4, 16 (488); 3, 13-14 (486); 3, 14 (540, 575); 3, 14-15 (486); 3, 15 (496, 498, 586); 3, 16 (393); 4-7 (486); 4, 17 (454, 457, 458, 460, 496); 5, 1 (354); 5, 2 (354, 369); 5, 3 (354); 5, 18 (351, 367, 374, 376); 6, 1-4 (464); 6, 1 (471); 6, 3 (688); 7, 1-5 (464); 7, 23 (628, 407); 7, 24 (496); 8, 26 (496, 568); 8, 27 (497, 636); 8, 26-9, 28 (488); 8, 27-9, 29 (486); 9, 28 (496); 9, 29 (496, 497, 609)
Tusculanes 1, 9, 18-1, 11, 23 (508); 1, 9, 19 (495); 1, 10, 21 (495); 1, 11, 24 (495); 1, 80 (495); 5, 61 (613); 5, 61, 2 (579)
Claudien
In Eutropium 1, 8 (126)
Cléomède
De motu circulari 1, 2 (472); 1, 2 sq. (389); 1, 3, 17 (423); 1, 5, 6 (463); 1, 5, 21 (394); 1, 5, 62 (396); 1, 11 (395); 1, 56 (396); 2, 1 (436, 440); 2, 2 (391); 2, 73 (396); 2, 75 (448); 2, 96 (396)

David l'Arménien
Prolegomena philosophica 6 (590)
Diodore de Sicile
1, 98, 2 (446)

Diogène Laërce
Vitae philosophorum 4, 3 (592); 6, 18, 24, 77, 86, 95 (592); 7, 145 (632)
Diomède
Ars grammatica GL 1, p. 299 sq. (236); GL 1, p. 337 (248); GL 1, p. 339, 16 sq. (247); GL 1, p. 439 sq. (243); GL 1, p. 439, 25-26 (244)
Donat
Ars major GL, 4, p. 382, 10 sq. (246)
Ars minor GL 4, p. 359, 12 sq. (246)

Énée de Gaza
Boissonade p. 11, 23 sq. (619)
Épictète
Dissertationes 1, 9, 16-17 (592)
Eschyle
Les Sept contre Thèbes, 610 (601)
Euclide
Elementa 9, 36 (332)
Eunape de Sardes
Vitae philosophorum ac sophistarum 5, 15 (69); 6, 46 (69)
Eusèbe de Césarée
Praeparatio evangelica 10, 3 (183); 11, 17, 11-18 (502, 556); 11, 18, 6-10 (502); 11, 28 (640); 13, 6, 7 (661); 14, 10, 2 (640); 15, 11, 16 (640)

Favonius Eulogius
Disputatio de Somnio Scipionis 1, 1-3: Holder p. 1-2 = Van Weddingen p. 13 (149); 2, 1-2: H. p. 2, 8-15 = VW p. 15, 2-8 (317); 10, 1: H. p. 6, 13-14 = VW p. 23, 12-13 (317); 12, 1: H. p. 7, 23 = VW p. 25, 14 (317); 12, 6: H. p. 8, 15-16 = VW p. 27, 2-3 (346); 14, 1: H. p. 9, 22-23 = VW p. 29, 5-6 (346); 18, 10: H. p. 13, 13-15 = VW p. 35, 12-13 (317); 22, 1: H. p. 14, 31-p. 15, 5 = VW p. 37, 27-p. 39, 2 (378)
Firmicus Maternus
Mathesis 3, 1, 17-18 (449); 3, 1, 18 (449)

Galien
De usu partium 3, 10 (575)
Gaudentius
Introductio harmonica c. 6 (378); c. 11 (357)
Géminus
Elementa astronomiae 1 (414); 1, 27 (423); 5, 1-11 (389); 5, 45-46 (467); 5, 55 (392); 16, 1 (472); 16, 7-8 (467); 16, 29 (395)

Hermès Trismégiste
Poimandres 1, 25-26 (559)
Hippocrate (Pseudo)
De natura pueri 21 (333)
Hippolyte de Rome
Philosophumena sive omnium haeresium refutatio 4, 8 (422)
Homère
Iliade 408 (197); 5, 21 (299); 22, 410 (301)
Odyssée 11, 51-80 (205); 14, 14, 162 (299); 17, 374 sq. (214)

Horace
  Carmina 4, 2 (285)
  Saturae 2, 4, 14 (285)

Isidore de Séville
  Origines 2, 2 (311); 2, 17, 1 (270)

Jamblique
  De anima ap. Stobée 1, 49, 32, Wachsmuth p. 365 (538); ap. Stobée, 1, 49, 40, Wachsmuth p. 380 (555)
Pseudo-Jamblique
  Theologoumena arithmetica De Falco p. 47 (346); *ibid.* p. 57 (346); *ibid.* p. 57, 15-16 (342); *ibid.* p. 60 (344); *ibid.* p. 71 (520)
Jean de Salisbury
  Polycraticus 21, 5, 429A (161); 2, 26 (56); 8, 10 (691); 8, 11 (56)
Jean Philopon
  De aeternitate mundi Rabe p. 149, 13-14 (631); 6, 4, Rabe p. 164-18, p. 165-166 (631); 13, 13, Rabe p. 514 (338)
Jean Scot Érigène
  GL, 5, p. 629 (237)
Jérôme (saint)
  Epistulae 23, 3 (30); 107, 1 (63)
Julien l'Empereur
  Cronies (les) ou Le Banquet des Césars 314D (177); 316A (211); 317D-318A (188); 336C (673 et 674)
  Contre Héracleios le Cynique 234C (674)
  Au Soleil Roi 132A-133C (659 et 660); 149B (667); 155B (673); 157B (678); 158C (674)
Pseudo-Justin
  Cohortatio ad gentes 7, 8cd (508)
Juvénal
  Saturae 1, 15 (285); 10, 360 (606); 11, 27 (621); 13, 3 (285 et 579)

Lactance
  Divinae institutiones 3, 24 (473)
Léon le Grand
  Sermo 27, 14 In Nativ. Domini 7 (676)
Lucien
  Convivium 9 (214); 12 (198); 35-36 (185); 43-47 (214)
Lucrèce
  De rerum natura 1, 1052-1113 (472); 1, 1061-1064 (473); 3, 1-30 (581); 3, 136 sq. (494); 3, 396 sq. (495); 3, 424 (494); 3, 832 sq. (527); 3, 832-842 (487); 3, 838-839 (583); 3, 998 sq. (579)
Lydus
  De mensibus 2, 8 Wünsch p. 26, 4-6 (520); 2, 9, *ibid.* p. 29, 16 sq. (344); 2, 11, *ibid.* p. 35, 18 sq. (346); 2, 12, *ibid.* p. 34, 11-15 (330); 2, 12, *ibid.* p. 35, 16-17 (347)

Manilius
  Astronomicae 2, 810 (449)

Martianus Capella
  De nuptiis Philologiae et Mercurii 2, 168-169 (361); 2, 169-199 (373); lib. 6-9 (306); 6, 584 (463); 6, 599 (460, 462); 6, 600 (462); 6, 602-608 (471); 6, 709 (322); lib. 7 (313); 7, 731-742 (312); 7, 736 (346); 7, 738 (345); 7, 753 (316); 7, 770 (311); 7, 879-887 (417); 8, 817-826 (389); 8, 851 (424); 8, 854 (427); 8, 857 (424, 427); 8, 861 (420, 447); 9, 931 (378)
Mathieu (saint)
  19, 27 (692)
Méthode d'Olympe
  Convivium, Prélude 4, 1-6 (209); 4, 6 (177)

Némésius
  De natura hominis Matthaei p. 67-68 (508); *ibid.* p. 68 (510); *ibid.* p. 115, 4-118, 3 (620); *ibid.* p. 131, 4 (566); *ibid.* p. 124-125 (641); *ibid.* p. 133, 6-134, 8 (529); *ibid.* p. 163, 2-164, 12 (338)
Nicomaque de Gérasa
  Introductio arithmetica 1, 14-16 (332); 2, 6, 4 (346)
  Manuale harmonicum von Jan (Musici scriptores graeci) 6, p. 242-248 (357); *ibid.* 6, p. 271-272 (374)
Numénius
  Ap. Eusèbe, *Praep. Evang.* 11, 17, 11-18 (556)
  Fragmenta et Testimonia, ed. Leemans fg. 20 (502, 556); fg. 21 (502); test. 30, 42 (561); test. 35 (561); test. 35, 41 (561)

Olympiodore
  In Platonis Phaedonem Norvin p. 45, 14 sq. (602); *ibid.* p. 124, 13-20 (619); *ibid.* p. 170 (679)
Origène
  Contra Celsum 1, 32, 33 (529)
  De principiis 2, 6, 2-5 (529); 2, 8 sq. (529)
  Entretiens avec Héraclide Schérer p. 172, 9-12 (585)

Pappus
  Mathematica collectio 6, 33, 38 (397)
Paul (saint)
  Rom. 7, 24 (585)
Perse
  Saturae 1, 7 (621)
Philolaos
  Fg. 15d (583)
Philon
  De opificio mundi 76 (631); 95 (330); 117 (345); 122 (346); 127 (346)
  Legum allegoriae 1, 33, 105 (585)
Platon
  Banquet Prologue (207); 172-174a (207); 172b sq. (219); 176 sq. (200); 176c (186); 176e (179); 176-177 (218); 212e (179); 213e (200)
  Charmide 163e (307)
  Cratyle 400c (583); 403e (584)

Gorgias 493a (583)
Lois 671b-679b (201); 775b (200); 873d (593); 896a (640)
Phédon 61d (589); 62b (583, 589); 62b-c (587); 63b (600); 64c (583, 589); 64d (587); 67 (589); 67a (587); 67e (589); 79c (554); 81e (616); 108e-109a (460); 108e-109e (462)
Phèdre 245 sq. (636); 245c-246a (486); 245c-246 (640); 246d sq. (531); 249b (616, 624)
République 427c sq. (601); 427e (603); 436a (518); 441a (518); 442a (518); 580d-e (518); 614b sq. (531); 616-617 (351); 617b sq. (368); 618a (616); 620 sq. (616)
Théétète 176a (600)
Timée 22c (633); 28b sq. (630); 30a (633); 31b-32b (335, 337, 339, 340, 341, 364); 34a (346); 35 (515); 35b sq. (352, 353, 354, 361, 364); 35b (312, 369); 35b-36a (364); 35c (329, 331, 555); 35c-d (325, 326); 35e-36a (351); 36a (365); 36a-b (163); 36ad (152); 36b (366); 36d (369); 38c (423, 424, 632); 38d (425); 39d (407); 42b (531); 42bc (616); 42c (624); 43b (346); 47e-49a (153); 49 sq. (340); 49ad (337); 73c (518); 77b (518)
Pline l'Ancien
Naturalis historia 2, 26 (532); 2, 84 (357, 361, 373); 2, 212-223 (469)
Pline le Jeune
Epistulae 2, 3, 5 (238, 253); 8, 7, 1 (19)
Plotin
Ennéades 1, 1 (571, 573); 1, 1-2 (572); 1, 1, 1-9 (569); 1, 1, 4, 5, 7, 8 (568); 1, 1, 8 (522); 1, 2 (571, 599, 607); 1, 2, 1 (600); 1, 2, 6 (536); 1, 2, 7 (602, 614); 1, 4 (590); 1, 8, 13 (584); 1, 9 (571, 572, 587, 590, 593); 1, 9, 8 (593); 2, 1 (570); 2, 1, 1 (634); 2, 1, 2-3 (577); 2, 1, 4 (571, 635); 2, 1, 5 (636); 2, 1, 5-6 (635); 2, 2 (399); 2, 3 (455, 456, 571, 672); 2, 4, 2 (521); 2, 9 (526, 636); 3, 4, 2 (519, 536, 618, 621); 3, 4, 2-3 (499); 3, 4, 6 (545); 3, 5, 8 (517); 3, 6, 1 et 3 (641); 3, 8, 5 (525); 4 (491); 4, 2, 1 (536); 4, 3, 2 (515, 516); 4, 3, 5 (556); 4, 3, 6 (516); 4, 3, 6-10 (516); 4, 3, 4, 7, 8, 9 (566); 4, 3, 9 (504); 4, 3, 12 (545, 618); 4, 4, 10 (519); 4, 7, 2-8 (508); 4, 7, 8 (519); 4, 7, 9 (641); 4, 7, 10 (536); 4, 7, 14 (506); 4, 8, 3 (585); 4, 8, 4 (529); 4, 8, 8 (525); 5, 1 (500); 5, 1, 2 (537); 5, 1, 3 (537); 5, 1, 7 (401, 537); 5, 1, 10 (537); 5, 1, 12 (641); 5, 1-7 (517); 5, 2 (503, 572); 5, 2, 1 (499, 500); 5, 2, 2 (500); 5, 7, 8 (568); 6, 3, 6 (515); 6, 3, 12-13 (515); 6, 3, 16 (607); 6, 4, 4 (515); 6, 4, 12 (519); 6, 7, 6 (618)
Plutarque
Convivium 2, 147F (177)
De anima procreatione 29, 1027D (325)
Placita philosophorum 2, 15 (424)
Quaestiones convivales Praef. = 612c-e (220); 1, 1 = 612d sq. (185); 1, 1, 1-4 = 612f-614d (180); 1, 9 = 626f-627f (220); 1, 9, 1-4 = 626f-627f (181); 2, 1, 1-3 = 629f-631c (180); 2, 1, 4-10 = 631c-634f (180); 2, 3 = 635e sq. (219); 2, 3, 1-3 = 635e-638a (181); 2, 10 = 642e-644d (214); 3, 3, 1 = 650f-651f (181); 3, 5, 1-2 = 652a-653b (181); 3, 5, 2 = 652c-653b (219); 3, 7, 1-3 = 655f-656b (181); 3, 10 = 657f-659e (220); 3, 10, 1-2 = 658a-659e (181); 4, 1, 2 = 661a-662a (180); 4, 1, 3 = 662d-663f (181); 6, 1, 1 = 686e-687b (181); 6, 3, 1-2 = 689a-690b (181); 6, 7,

1-2 = 692b-693e (181); 7, 1, 1-3 = 697f-700b (181); 7, 3, 1-4 = 701d-702c (181); 7, 3, 3 = 702b (181); 7, 6, 3 = 708d (177); 9, 12 = 741c (220)
Pompeius
Commentum in artem Donati GL 5 p. 100 (301); GL 5 p. 212 (234)
Porphyre
Ad Gaurum (491)
Ad Marcellam (491)
Adversus Boethum de anima (491); (641); (643); Bidez n° 34 (640)
Contra christianos (138); (625); Harnack fg. 34 (631)
De abstinentia 2, 47, Nauck p. 113, 19-22 (590)
De antro nympharum (390); (465); (491); (649); (666); c. 11 (632); c. 21 (424, 547); c. 22 (452, 547); c. 28 (547, 550, 551)
Περὶ ἀγαλμάτων (656); (658); (660); (661); (662); (665); (666); (667); (672)
Περὶ ὀνομάτων (657); (658); (662); (667)
De regressu animae (492); (510); (511); (534); (538); (576); (584); (587); (588); (590); (591); (592); (594); (620); (624); (625); (627); (49); (650); (666); Bidez fg. 11, 1, 11, 2, 11, 3 (612)
De Styge (492); (518); (552); (555); (557); (619); (620); (621); (649); ap. Stobée Ecl. 1, 41, 5 W. 518 (578); *ibid.* 1, 49, 60 W. 445-448 (622, 624)
In Aristotelis categorias comm. (153)
Isagoge (390)
In Harmonica Ptolemaei comm. (441); (454); (456); (649); Düring p. 7, 24-p. 8, 5 (361)
Quaestiones homericae (162); (163); (610); (649); Schrader p. 61, 8 sq. (633); *ibid.* p. 240, 14 (667)
De Homeri philosophia (162)
Sententiae ad intelligibilia ducentes (503); (561); (573); (591); (649); (679); Sent. 8 (589); Sent. 14, 12 (559); Sent. 17 (506); Sent. 29 (545); Sent. 32 (291, 599, 600); 32, 2 (602, 604); 32, 3 (602, 603); 32, 4 (602, 605, 606); 32, 5 (602, 606); 32, 7 (602, 607); 32, 9 (601); Sent. 37 (576); Sent. 44 (413)
Σύμμικτα ζητήματα (339); (492); (519); (529); (566); (641); (649)
Traité du Soleil (35); (291); (299); (458); (658); (659); (660); (661); (665); (666); (667); (675)
Vita Plotini (570); (572); (573); (641); 4, 49 (399); 11 (593); 13, 10-11 (566); 14 (569); 26 (503)
Vita Pyth. 30 (357)
In Platonis Timaeum commentarii (158); (170); (298); (323); (331); (339); (340); (342); (347); (348); (349); (350); (362); (369); (374); (380); (390); (393); (398); (412); (418); (424); (444); (475); (476); (492); (503); (545); (546); (557); (561); (562); (584); (630); (632); (633); (634); (641); (647); (648); (650)
In Platonis Phaedonem commentarii (492); (557); (584); (589); (590)
In Platonis Rem publicam commentarii (161); (162); (163); (170); (379); (503); (552); (555); (561); (562); (563); (622); (649); (650)
In Platonis convivium commentarii (211)

  - *In Platonis Cratylum commentarii* (584)
  - *In Plotini Enn.* (563); (649); Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων (Bidez n° 35) (519); Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (Bidez n° 46) (678, 679); Φιλόλογος ἀκρόασις (Bidez n° 57) (183)
- Priscien
  - *Institutiones grammaticae* GL 2 p. 374, 15 (246); GL 2 p. 406, 15 sq. (247); GL 3 p. 45 (249); GL 3 p. 408, 6-8 (250); GL 3 p. 411, 9-10 (250)
- Proclus
  - *In Platonis Rem publicam commentarii* Kroll 1 p. 5-7 (150); K. 1 p. 6, 1-4 (154); K. 1 p. 152, 17 sq. (559); K. 2 p. 34, 25 sq. (333); K. 2 p. 35, 6 sq. (333); K. 2 p. 96, 13-14 (161); K. 2 p. 105-108 (160); K. 2 p. 129, 4 sq. (547); K. 2 p. 129, 6 (551); K. 2 p. 129, 22-25 (551); K. 2 p. 129, 26 sq. (545); K. 2 p. 139, 14-15 (550); K. 2 p. 192 (331); K. 2 p. 220 (423)
  - *In Platonis Timaeum* Diehl 1 p. 9, 25-31 (150); D. 1 p. 9, 32-p. 14, 1 (151); D. 1 p. 77, 22-23 (556); D. 1 p. 96, 20-21 (448); D. 1 p. 208, 10-12 (584); D. 1 p. 283, 29 (631); D. 1 p. 378 sq. (499); D. 1 p. 382, 12-p. 383, 1 (630); D. 2 p. 13 sq. (338); D. 2 p. 23, 9-14 (338); D. 2 p. 36, 25-28 (338); D. 2 p. 37, 15-18 (338); D. 2 p. 38 (336); D. 2 p. 38, 2-6 (338); D. 2 p. 39, 20 sq. (338); D. 2 p. 48, 15 sq. (543); D. 2 p. 94, 8-15 (346); D. 2 p. 153, 18-25 (512); D. 2 p. 168, 16-30 (360); D. 2 p. 170, 26-p. 171 (325); D. 2 p. 174, 15-p. 193, 7 (366); D. 2 p. 182, 29 sq. (359); D. 2 p. 187, 17 sq. (325); D. 2 p. 192, 13-23 (360); D. 3 p. 62, 4 (423); D. 3 p. 63, 30-32 (425); D. 3 p. 67, 2-8 (420); D. 3 p. 69 (457); D. 3 p. 91, 8-p. 94, 2 (411); D. 3 p. 91, 20-p. 92,6 (409); D. 3 p. 92, 27-30 (412); D. 3 p. 124, 20-25 (406); D. 3 p. 125, 21-p. 126, 5 (459); D. 3 p. 134, 9 sq. (543); D. 3 p. 138, 10-13 (398); D. 3 p. 234, 18-30 (546); D. 3 p. 294, 25 sq. (624); D. 3 p. 328, 12 (346); D. 3 p. 355, 13 sq. (557, 560)
- Ptolémée
  - *Harmonica* 2, 7 (454); 3, 16 (454)
  - *Syntaxis mathematica* Heiberg p. 419-420 (397)
  - *Tetrabiblos* 1, 10-11 (405); 1, 18 (453); 1, 22 (405)

- Quintilien
  - *Institutio oratoria* 6, 2, 3 (258); 10, 1, 27-30 (262); 10, 1, 46 (283); 10, 1, 46 sq. (262); 10, 1, 86 (262); 12, 10, 58 sq. (264); 12, 10, 59 (265); 12, 10, 66-68 (264)

- Rufin d'Aquilée
  - *Historia ecclesiastica* 11, 33 (48, 51, 53)
- Rutilius Namatianus
  - *De reditu suo* 1, 47-164 (18); 1, 168 (60); 1, 173 (120); 1, 440-442 (138); 1, 469-470 (65)

- Salloustios
  - *De diis et mundo* 7, 1 (636); 8, 3 (506); 17, 2 (506)
- Salluste
  - *De conjuratione Catilinae* 25, 2 (272); 51 (487)
  - *Historiae* 2, 70 (273); 3, 13 (273); 3, 65 (273)

- Scriptores Historiae Augustae
  - 20, 18, 2 (292)
- Sénèque
  - *Consolatio ad Marciam* 26, 7 (487, 514)
  - *Epistulae ad Lucilium* 10, 5 (286); 47 (259, 286, 287, 288, 400); 47, 1 (289); 47, 2 (289); 47, 4 (289); 47, 7-9 (290); 47, 9 (290); 47, 10 (289); 47, 13 (289, 290); 47, 15 (290); 47, 16 (289); 84, 2-10 (286); 86, 1 (532); 90, 44 (633)
  - *Naturales quaestiones* 3, 18 (290)
- Sergius
  - GL 4 p. 508, 33 sq. (247); GL 4 p. 510, 9 (301); GL 4 p. 520, 2 (301)
- Servius
  - *In artem Donati commentarius* GL 4 p. 411, 26 (245); GL 4 p. 413, 14 sq. (246); GL 4 p. 417, 16-19 (301)
  - *In Vergilium commentarius in Aeneida* 1, 94 (301); 3, 68 (617); 4, 201 (667); 5, 295 (81); 6, 134 (579); 6, 295 (579); 6, 439 (579); 6, 741 (622); 6, 745 (625); 8, 373 (83); 8, 681 (388); 11, 51 (457, 560)
  - *In Bucolica* 5, 66 (657, 659, 662, 663)
  - *In Georgica* 1, 1 (129); 2, 478 (391)
  - *Vita Vergilii* Thilo 1 p. 4, 9 sq. (388)
- Sidoine Apollinaire
  - *Epistulae* 8, 3 (55); 9, 13, 2 (220); 9, 13, 3 (183)
- Simplicius
  - *In Aristotelis libros de caelo* 2, 12 Heiberg p. 493 (414); *ibid.* p. 444 (432)
- Socrate
  - *Historiae ecclesiasticae* 5, 14 (39); 5, 25, 8 (49)
- Sozomène
  - *Historiae ecclesiasticae* 9, 9 (106)
- Stobée
  - *Eclogae physicae et ethicae* Meineke 1, 2, 9 = Wachsmuth p. 20 (307); M. 1, 20, 2 = W. p. 116-117 (542); M. 1, 21, 48 = W. p. 185 (448); M. 1, 41, 34 = W. p. 369 (518); M. 1, 41, 50 = W. p. 518 (578); M. 1, 41, 60 = W. p. 447 (518); M. 1, 49, 60 = W. p. 445-448 (619, 622)
- Strabon
  - *Geographica* 1, 4, 2 (467); 2, 1, 13 (467); 2, 5, 7 (467); 2, 113-114 (466)
- Suétone
  - *De grammatica et rhetorica* 16 (256)
  - *Suetonii reliquiae* Reifferscheid p. 144 sq. (295); *ibid.* p. 149 sq. (295)
  - *Vita duodecim Caesarum, Aug.* 32 (19); *Aug.* 75 (24); *Caes.* 50 (294); *Dom.* 13 (294)
- Symmaque
  - *Epistulae* 1, 46, 2 (42); 1, 47 (32); 1, 47, 1 (43); 1, 75-88 (121); 2, 22, 2 (38); 2, 26 (39); 2, 39 (73); 2, 47 (39); 2, 53 (43); 3, 37 (72); 4, 52, 3 (66); 4, 66-74 (121); 5, 58-66 (121); 5, 67-71 (121); 5, 78-98 (121); 6, 7 (75); 7, 22 (66); 6, 26 (66); 8, 9 (121); 8, 12 (121); 8, 23 (121); 8, 54 (121); 8, 58 (121); 8, 73 (121); 9, 8 (121); 9, 14 (121); 9, 15 (121); 9, 21 (101); 9, 25 (99); 9, 44 (72); 9, 51 (121); 9, 56 (121); 9, 61 (121); 9, 64 (121)
  - *Relationes* 1 (39); 3 (39, 42, 44, 52); 3, 3 (682); 3, 10 (43); 10 (39); 12 (39); 24 (39)

Tertullien
De anima 5 (508); 5, 2, 6 (533); 5-6 (507); 14 sq. (518); 31, 5 (617); 56, 6 (81)
Thémistius
In libros Aristotelis de caelo paraphrasis hebraice et latine, Landaüer p. 115 (405)
Théodoret de Cyr
Graecarum affectionum curatio 5, 17-18 (508)
Historia ecclesiastica 5, 24, 4 (50)
Théon de Smyrne
Expositio doctrinarum mathematicarum ad legendum Platonem utilium ed. Hiller p. 14-16 (307); p. 24, 23 (330); p. 45-46 (332); p. 49, 6-16 (378); p. 50, 4-19 (361); p. 53, 11-13 (359); p. 53, 13-15 (360); p. 56, 9 sq. (357); p. 56, 18-p. 57, 1 (360); p. 64 (360); p. 66, 3-11 (362); p. 66, 14-p. 67, 16 (360); p. 70, 1-13 (360); p. 70, 14-p. 71, 4 (359); p. 73 (424); p. 95, 1-13 (325); p. 103, 15-17 (347); p. 104 (320); p. 120 (463); p. 120-128 (395); p. 128 (463); p. 130 (389); p. 130, 11-p. 131, 3 (392); p. 137 (423); p. 138 sq. (352); p. 138, 9-19 (422); p. 138, 10 (423); p. 142 (424); p. 147, 6-15 (416); p. 149 (461); p. 186, 17-24 (427); p. 186, 17-p. 188, 7 (427); p. 194-196 (391); p. 197, 9-12 (436); p. 198, 14 (446); p. 202-203 (467)
Théophraste
Περὶ Ἑρμηνείας, 36 sq. (265)

Varron
Antiquitates rerum divinarum 3 (296)
Antiquitates rerum humanarum 17 (296); 19 (296)
De arithmetica (311)
De lingua latina 5, 21 (460)
Etymologiae 8, 6, 21 (532)
Menippeae Bücheler fg. 333 (296)
Virgile
Aeneis, 1, 8 (281); 1, 94 (283, 300); 1, 699-700 (281); 1, 704 (282); 1, 738-739 (281); 1, 740-747 (281); 4, 9 (283); 4, 130 (282); 4, 669 (301); 6, 337-383 (205); 6, 404 (626); 6, 426 (626); 6, 598 (579); 6, 640-641 (621); 6, 653-655 (621); 6, 664 (604); 6, 713 (626); 6, 724-726 (521); 6, 735-747 (617); 6, 736 (621); 6, 743 (579); 6, 744 (626); 6, 748-751 (617); 6, 749-751 (626); 6, 750-751 (625); 8, 382-383 (281); 10, 467 (282); 12, 592 (621)
Bucolica 2, 52 (281); 3, 60 (283, 401); 3, 108 (262); 8, 75 (663)
Georgica 1, 5-7 (282); 1, 7-8 (281); 1, 126-127 (281); 1, 237-239 (465); 1, 239 (281); 1, 242 (394); 1, 245 (465); 1, 246 (394); 1, 269-270 (281); 1, 272 (281); 2, 127 (281); 2, 299 (281); 2, 478 (391); 3, 325 (281, 282); 4, 226 (401); 4, 393 (281)
Vitruve
De architectura 9, 1, 5 (423); 9, 1, 14 (420)

Xénophon
Convivium 1, 1 (186); 1, 15 (202); 3 sq. (214); 21, 22 (176); 23 (200)

Zosime
Historia nova 4, 3, 2-4 (32); 4, 53, 2-4 (48)

MACROBE

SATURNALIA

Praefatio

2	145, 172, 297, 686
2-9	286
4	173
5	145, 173, 294
6	173
8	286, 684
9	173
10	684
11-12	93, 94

Liber

1, 1	177
1, 1, 1	17, 19, 206, 217, 222
1, 1, 2	227
1, 1, 3	178
1, 1, 5	76
1, 1, 5-6	192
1, 1, 7	208
1, 1, 17	28
1, 2	26, 177
1, 2, 1	20
1, 2, 2	17, 210
1, 2, 3	64
1, 2, 6	65
1, 2, 7	26, 65, 70
1, 2, 9	20, 70
1, 2, 9-13	210
1, 2, 15	62, 78, 193, 205
1, 2, 16	33
1, 2, 16-17	61
1, 3	297
1, 3, 2-5	296
1, 3, 19	225
1, 4	240
1, 4, 1	63
1, 4, 1-4	225
1, 4, 2	77
1, 4, 4	41, 78
1, 4, 4-25	79
1, 4, 6	273

Liber

1, 4, 7	242
1, 4, 8	243
1, 4, 17	279
1, 4, 17-18	242
1, 4, 18	242
1, 4, 19	242
1, 4, 26	44
1, 4-6	233
1, 5, 1-2	78
1, 5, 1-11	240
1, 5, 2	243, 285, 612
1, 5, 4	226
1, 5, 5	296
1, 5, 5-6	274
1, 5, 11	20, 187, 190, 222, 239
1, 5, 12	187, 190
1, 5, 13	46, 55, 132, 193, 194, 613
1, 5, 13-16	67
1, 5, 13-17	26, 41
1, 6, 1	17
1, 6, 1-2	26
1, 6, 2	33, 70
1, 6, 3	77, 78
1, 6, 4	56, 68
1, 6, 18-25	242
1, 7	206, 297
1, 7, 1	71, 74, 87, 199
1, 7, 2	34, 203, 215
1, 7, 3	72, 73
1, 7, 4-5	34
1, 7, 5	215
1, 7, 6	286
1, 7, 8	281
1, 7, 12	194, 296
1, 7, 12-13	25
1, 7, 17	36
1, 7, 17-1, 11, 24	34
1, 7, 18	674

Liber	
1, 7, 28	24, 296
1, 7, 32	24
1, 7, 33	24
1, 7, 34	25, 63
1, 7, 36	19
1, 7-10	225
1, 8, 3	281
1, 8, 6	164
1, 9, 1-7	243
1, 10, 1	20
1, 10, 2	612
1, 10, 22	22
1, 10, 23	612
1, 10, 24	19
1, 11	224, 612
1, 11, 1	23, 227
1, 11, 1-2	33, 215
1, 11, 2	215, 259
1, 11, 7	289
1, 11, 7-15	286, 288
1, 11, 10	289, 290
1, 11, 12	289
1, 11, 14	290
1, 11, 14-15	289
1, 11, 33-34	23
1, 11, 35-40	23
1, 11, 44	293
1, 12, 2-1, 16	35
1, 12, 9	299
1, 12, 13	296
1, 12, 20-21	296
1, 12, 27	296
1, 12, 36	294, 612
1, 13, 20	296
1, 13, 21	296
1, 14, 1-3	285
1, 14, 2	612
1, 14, 3	612
1, 14, 6	612
1, 14, 8	612
1, 14, 14	612
1, 15, 1	73
1, 15, 10	612
1, 15, 12	497
1, 15, 18	296
1, 15, 21	296
1, 16, 12	281
1, 16, 18	296

Liber	
1, 16, 19	296
1, 16, 27	296
1, 16, 29	295, 296
1, 16, 33	296
1, 16, 39	285
1, 16, 42	299
1, 16, 43	282
1, 16, 44	227, 282
1, 17	654
1, 17, 1	35, 77, 227, 653
1, 17, 2	654
1, 17, 3	457, 654, 671
1, 17, 4	281, 655, 670
1, 17, 5	658
1, 17, 6	654, 659
1, 17, 9-12	663
1, 17, 11	655
1, 17, 22	230, 655
1, 17, 24	304
1, 17, 31	446
1, 17, 34	281, 282
1, 17, 65	658
1, 17, 66	655
1, 17, 66-70	44
1, 17, 68	658
1, 17, 70	658, 659, 672
1, 17-23	35, 224
1, 17-24	291
1, 18	654
1, 18, 15	401, 517
1, 18, 21	296
1, 18, 23	281
1, 19	654
1, 19, 7	659
1, 19, 10-11	665
1, 20	297, 654
1, 20, 5	281
1, 21	654
1, 21, 2	665
1, 21, 10	665
1, 21, 16	665
1, 21, 23	281
1, 23, 2	632
1, 23, 21	502
1, 23, 22	654
1, 24, 1	34, 36
1, 24, 2	75, 215, 228
1, 24, 5-15	41

Liber

1, 24, 7	281
1, 24, 8	78, 83, 215, 256
1, 24, 14	43, 70, 228, 256
1, 24, 16	35
1, 24, 17	52, 55, 613
1, 24, 18	68, 387
1, 24, 19	61
1, 24, 20	78
1, 24, 21	36
1, 24, 22	22, 282
1, 24, 24	281, 282
1, 24, 25	45, 187

Liber

2, 1	211
2, 1, 1	187, 200
2, 1, 1-6	78
2, 1, 5	176, 179
2, 1, 5-7	356
2, 1, 6	188, 190
2, 1, 7	33, 188, 201
2, 1, 8	41, 189, 190
2, 1, 9	189, 190
2, 2, 1	33
2, 2, 4	56
2, 2, 5	294
2, 2, 13	79
2, 2, 16	190
2, 2, 17	205
2, 3	274
2, 3, 1-4	226
2, 3, 1-13	44
2, 3, 3	191
2, 3, 14	77
2, 3, 15	77
2, 4	612
2, 5	190
2, 7, 6	201
2, 7, 8	612
2, 8	176
2, 8, 1	77, 190
2, 8, 2	56
2, 8, 3	63
2, 8, 4	200
2, 8, 4-16	201
2, 8, 5 sq.	68
2, 8, 6	187

Liber

3, 1, 12	35
3, 1-9	276
3, 3, 10	281
3, 3, 12	281
3, 4, 6	296
3, 10, 2	285
3, 10, 5	215
3, 10-12	276
3, 13	63, 290
3, 13, 7-9	273
3, 13-17	278
3, 13-20	282
3, 14, 1	21, 61
3, 14, 2	681, 683
3, 14, 5	273
3, 14, 7	356
3, 15, 1 sq.	356
3, 15, 6	274, 612
3, 16, 3-4	274
3, 17, 1	212
3, 18, 1	79, 212
3, 18, 2	212
3, 18, 5	281
3, 18, 7	281
3, 18, 13	285
3, 18, 20	79
3, 19, 3	281
3, 20, 4	274
3, 20, 8	33, 36, 282

Liber

4, 2, 1	261
4, 3, 1-8	260
4, 3, 9-15	260
4, 3, 16	260
4, 4, 1-11	260
4, 4, 12	261
4, 4, 12-16	260
4, 4, 17	261
4, 4, 17-18	260
4, 4, 19	261
4, 4, 19-23	260
4, 5, 1-2	260
4, 6, 1-5	260
4, 6, 3	300
4, 6, 5	300
4, 6, 6	261
4, 6, 6-8	260

Liber
4, 6, 9 260, 261
4, 6, 9-18 260
4, 6, 10 261
4, 6, 11 261
4, 6, 13 261

Liber
5, 1 70, 224, 276, 277
5, 1, 1 256, 261
5, 1, 2 70, 77, 261
5, 1, 3 261
V, 1, 4 262
5, 1, 5 265
5, 1, 7 266
5, 1, 7-17 257
5, 1, 8-14 266
5, 1, 16 267
5, 2-17 276, 278
5, 2, 1 75
5, 2, 1-3 68
5, 2, 2 387
5, 2, 11 215
5, 11 213
5, 13, 10-39 279
5, 16, 7 282
5, 16, 8-14 279
5, 17, 1-4 279
5, 17, 7 275, 285
5, 17, 8-14 279
5, 18-22 276, 278
5, 18, 1 278, 303
5, 19, 6-14 302

Liber
6, 1, 1 59, 61
6, 1, 5 61, 279
6, 1-3 278
6, 1-5 61
6, 2, 33 274, 279
6, 2, 34 274
6, 3 280
6, 4, 8 274
6, 4, 9 274
6, 4-5 64, 279
6, 6 276
6, 6, 1 78, 79
6, 6, 7-9 276
6, 6, 9 79

Liber
6, 7 240
6, 7, 1 33, 77, 78
6, 7, 4 sq. 79
6, 8, 7-13 240
6, 8, 15-22 240
6, 9, 1-7 240

Liber
7, 1 186
7, 1, 1 33
7, 1, 2-24 180
7, 1, 3 185
7, 1, 5-24 68
7, 1, 8 61
7, 1, 13-14 185
7, 1, 14 281
7, 1, 14-15 669
7, 2, 1-15 180
7, 2, 2-7, 3, 24 68
7, 3 202, 275
7, 3, 2-7 180
7, 3, 3-7 187
7, 3, 11-23 180
7, 3, 23 77
7, 3, 23-24 219
7, 3, 24 182
7, 4, 1 199
7, 4, 1-9 519
7, 4, 4-12 180
7, 4, 32 180
7, 5, 2-3 41
7, 5, 3 202
7, 5, 5 sq. 68
7, 5, 7-32 181
7, 6 219
7, 6, 1-15 56
7, 6, 2-13 181
7, 6, 7 199
7, 7, 1-12 181
7, 7, 13 71
7, 7, 14-20 181
7, 8, 1 72
7, 8, 7-14 64
7, 9, 1 275
7, 9, 3 346
7, 9, 27 70
7, 10, 1 71
7, 11, 1 79

Liber
7, 11, 10 78
7, 12 77
7, 12, 3 575
7, 12, 6-7 181
7, 12, 11-12 181
7, 12, 13-16 181
7, 12, 18-19 181
7, 12, 34 273
7, 13, 1-5 181
7, 13, 7-16 181
7, 13, 9 73
7, 13, 11-16 64
7, 13, 17 72
7, 13, 17-18 194
7, 13, 17-20 220

Liber
7, 13, 18-27 181
7, 13, 21-25 69
7, 15, 2-13 181
7, 15, 14-24 69
7, 15, 16-24 181
7, 16 219
7, 16, 2-14 181
7, 16, 17-34 181
7, 17, 20 69

Liber
17, 9 659

Liber
18, 8, 8 659, 662

COMMENTARII IN SOMNIUM SCIPIONIS

Praefatio
1-2 88

Liber
1, 1 87, 148, 273
1, 1, 1-9 157
1, 1, 7 155
1, 1, 7-8 485
1, 1, 7-9 155
1, 1, 9 154
1, 2 159
1, 2, 1-5 155
1, 2, 2 159
1, 2, 6-21 155
1, 2, 7-21 154
1, 2, 14 497
1, 2, 14-16 164
1, 2, 16 497
1, 2, 19 647
1, 2, 19 sq. 652
1, 3 159
1, 3, 1 161
1, 3, 1-11 155
1, 3, 6 283
1, 3, 7 646
1, 3, 12-13 163
1, 3, 12-20 155
1, 3, 15 163
1, 4, 1 154, 156, 627

Liber
1, 4, 1-4 155
1, 4, 2-3 155, 165
1, 4, 2-5 168
1, 4, 3-5 154
1, 4, 4-5 168
1, 5, 1 155, 164
1, 5, 2 164, 315
1, 5, 2-3 313
1, 5, 3-4 315
1, 5, 4 306, 314, 318
1, 5, 5-7 318
1, 5, 5-13 315
1, 5, 5-18 364
1, 5, 6-8 169
1, 5, 8 318
1, 5, 9-10 329
1, 5, 9-12 318, 323
1, 5, 11-12 329
1, 5, 13 306, 314, 318
1, 5, 14 319
1, 5, 14-18 315
1, 5, 15 322, 430
1, 5, 18 309
1, 6, 1 309, 323
1, 6, 1-3 315, 329
1, 6, 2 328
1, 6, 2-3 326
1, 6, 2-4 324

Liber
1, 6, 5 314
1, 6, 5-45 315
1, 6, 7 330, 529
1, 6, 7-8 328
1, 6, 7-11 315
1, 6, 8-9 331
1, 6, 9 330
1, 6, 11 345
1, 6, 12 331, 332
1, 6, 12-17 315
1, 6, 14-17 333
1, 6, 15 522
1, 6, 18 333
1, 6, 18-21 315
1, 6, 19 334
1, 6, 19-20 333
1, 6, 20 334, 516
1, 6, 21 334
1, 6, 22 334
1, 6, 22-44 315
1, 6, 23 335
1, 6, 24 341
1, 6, 24-34 315, 364
1, 6, 25-28 336
1, 6, 28 336
1, 6, 29-32 335
1, 6, 32-33 336
1, 6, 33 341
1, 6, 34 334
1, 6, 35 322
1, 6, 35-36 322
1, 6, 42 283, 519, 520
1, 6, 44 301
1, 6, 45 328, 342, 343, 345, 373
1, 6, 45-46 325, 343
1, 6, 45-82 342, 343
1, 6, 46 325, 326, 329
1, 6, 46-61 315
1, 6, 46-82 315
1, 6, 48-61 344
1, 6, 59-60 344
1, 6, 62 344
1, 6, 62-80 315
1, 6, 62-81 344
1, 6, 64 346
1, 6, 81 346
1, 6, 81-82 315

Liber
1, 6, 82 344
1, 6, 83 316
1, 8 167, 608
1, 8, 2 598
1, 8, 3 598, 603, 615
1, 8, 4 598, 603, 605
1, 8, 5 232, 571, 601, 608, 647
1, 8, 5-11 599
1, 8, 6 604
1, 8, 7 604
1, 8, 8 603
1, 8, 9 605
1, 8, 10 606
1, 8, 11 607
1, 8, 12 598, 602, 607
1, 9 154, 490, 620, 624, 626
1, 9, 1 488, 531
1, 9, 2 621
1, 9, 2-3 650
1, 9, 3 621
1, 9, 4 624
1, 9, 4-5 621
1, 9, 5 622
1, 9, 7-1, 12, 17 579
1, 9, 7-17 579
1, 9, 8 621
1, 9, 9 621
1, 9, 10 534, 591
1, 9, 14 488, 509, 510
1, 10 622
1, 10, 7 528, 575
1, 10, 7-1, 11, 3 540
1, 10, 8-1, 12, 17 576
1, 10, 9 489, 576, 580
1, 10, 9-10 577
1, 10, 9-12 168
1, 10, 10 626
1, 10, 12 404, 579
1, 10, 16 577
1, 10, 16-17 613
1, 10, 17 490, 579
1, 10, 18 168
1, 11 582

Liber
1, 11, 1 582
1, 11, 1-4 576
1, 11, 2 583
1, 11, 3 584
1, 11, 4 540
1, 11, 4-1, 12, 18 541
1, 11, 5-7 541, 576
1, 11, 6 sq. 460
1, 11, 8 541
1, 11, 8-9 541, 576
1, 11, 10 156, 547
1, 11, 10-11 541
1, 11, 10-12 547, 553, 576
1, 11, 10-1, 12, 17 553, 576
1, 11, 10-1, 12, 18 547
1, 11, 11 548, 554
1, 11, 11-12 544, 547
1, 11, 12 505
1, 11, 13-15 547
1, 11-12 168, 291, 512
1, 11-1, 12, 17 541
1, 11-14 489
1, 12 546, 563, 564, 576
1, 12, 1 534, 545, 550
1, 12, 1-3 547, 549, 553, 562
1, 12, 1-4 546
1, 12, 1-18 541
1, 12, 3 547, 551
1, 12, 4 562
1, 12, 5 169
1, 12, 5-6 511, 548
1, 12, 5-7 553
1, 12, 6 514, 515
1, 12, 7 554
1, 12, 7-11 548, 553, 554, 556, 562
1, 12, 8 562, 652
1, 12, 12 548, 557, 626
1, 12, 13-16 553, 562
1, 12, 13-17 548, 560
1, 12, 14 457, 523, 548, 557, 652
1, 13 582, 624
1, 13, 3-5 588
1, 13, 5 586, 589

Liber
1, 13, 6 490, 586
1, 13, 8 587
1, 13, 9 588
1, 13, 9-15 590
1, 13, 10 588, 590, 624
1, 13, 11 575, 591
1, 13, 11-13 588
1, 13, 14 588
1, 13, 15 588, 591
1, 13, 16 589, 591
1, 13, 17 589, 591
1, 13, 18-20 589
1, 13, 20 571
1, 14 524
1, 14, 2 535
1, 14, 3 535
1, 14, 3-4 496, 497
1, 14, 4 533, 535
1, 14, 5 498, 499, 563, 564
1, 14, 5-7 500
1, 14, 6 653, 690
1, 14, 6-15 500
1, 14, 7 521
1, 14, 10 520
1, 14, 10-11 520
1, 14, 11-12 521
1, 14, 14 497
1, 14, 14-15 521
1, 14, 15 522, 568
1, 14, 16 522
1, 14, 17 506
1, 14, 19 507, 531
1, 14, 19-20 508
1, 14, 20 509
1, 14, 21 385, 388
1, 14, 21-29 382
1, 14, 21-1, 15 383
1, 14, 23 430
1, 14, 24 389
1, 14, 24-25 385, 388
1, 14, 25-26 389
1, 15 155, 585
1, 15, 2 389
1, 15, 3 390
1, 15, 7 390
1, 15, 10-11 390
1, 15, 12 391
1, 15, 18 392

Liber
1, 16 383
1, 16, 2 393
1, 16, 3-5 394
1, 16, 4 394
1, 16, 6-7 395
1, 16, 9 385, 395
1, 16, 11 463
1, 16, 12-13 396
1, 17 383
1, 17, 2-4 164
1, 17, 5 384
1, 17, 5-1, 21, 33 384
1, 17, 6-7 397
1, 17, 8 399
1, 17, 9 505
1, 17, 9-11 399
1, 17, 11 399
1, 17, 12-13 400
1, 17, 12-14 517
1, 17, 14 283, 401
1, 17, 14-15 652
1, 17, 16-17 402, 409, 410, 634
1, 17, 17-23 653
1, 18 383
1, 18, 2 385, 403, 416
1, 18, 4 403, 417
1, 18, 5-6 417
1, 18, 7 403
1, 18, 7-9 417
1, 18, 19 418
1, 19 383, 458
1, 19, 1 430
1, 19, 1-2 421
1, 19, 2 sq. 652
1, 19, 2-4 424
1, 19, 3 409, 430
1, 19, 6 430
1, 19, 6-7 377, 426
1, 19, 7 430
1, 19, 7-9 453
1, 19, 8-13 426
1, 19, 14-17 435
1, 19, 19-27 387
1, 19, 20 387, 441, 445, 454, 647
1, 19, 21-26 455
1, 19, 23 521

Liber
1, 19, 27 456, 571
1, 20 383
1, 20, 1 sq. 672
1, 20, 9-10 435
1, 20, 10 652
1, 20, 11 sq 391
1, 20, 11-12 436
1, 20, 13 385
1, 20, 14 386
1, 20, 14-17 436
1, 20, 17 386
1, 20, 18-19 436
1, 20 436
1, 20, 20-24 437
1, 20, 22 429
1, 20, 25 156
1, 20, 25-30 437
1, 20, 30 397
1, 20, 31 443
1, 20, 31-32 437
1, 20, 32 386, 443
1, 21 383
1, 21, 1 430, 445
1, 21, 5 445
1, 21, 5-7 445
1, 21, 6 374, 419
1, 21, 8-22 445
1, 21, 9-10 447
1, 21, 10 418
1, 21, 12-22 447
1, 21, 22 447
1, 21, 23 445, 449, 450
1, 21, 23 sq. 387, 445
1, 21, 24 388, 445
1, 21, 24-25 451
1, 21, 26 562
1, 21, 27 388, 424, 435, 453
1, 21, 28-32 384
1, 21, 31 535
1, 21, 34 460, 529, 534
1, 21, 34 sq. 525
1, 22 383
1, 22, 1-2 461
1, 22, 3 461
1, 22, 5-7 460
1, 22, 7 462
1, 22, 10 385
1, 22, 13 385, 464

Liber

1, 24	160

Liber

2, 1, 1	88, 156, 355
2, 1, 1-7	353
2, 1, 5-7	361
2, 1, 7	355, 362, 363
2, 1, 7-13	353
2, 1, 9-14	357
2, 1, 14-25	353
2, 1, 15-20	358
2, 1, 21	359
2, 1, 22	359
2, 1, 23	360
2, 1, 24	360
2, 1, 25	361
2, 1-2, 4	168, 353, 384, 424
2, 2, 1	364
2, 2, 3-7	329
2, 2, 3-13	364
2, 2, 3-14	353
2, 2, 8-13	329
2, 2, 14	328, 506
2, 2, 14-15	329
2, 2, 14-20	326
2, 2, 15-20	353
2, 2, 16	365
2, 2, 16-17	329
2, 2, 17	326, 365
2, 2, 18	364, 365
2, 2, 20-24	353
2, 2, 23	156, 368
2, 2, 24	368
2, 3, 1-3	368, 379
2, 3, 1-4	353
2, 3, 4-6	380
2, 3, 5-7	353
2, 3, 7-11	380
2, 3, 7-12	353
2, 3, 8 sq.	354
2, 3, 10	647
2, 3, 11	380
2, 3, 12	369, 444
2, 3, 13	370, 422
2, 3, 13-16	353
2, 3, 14	370, 424
2, 3, 15	352, 354, 369, 646
2, 4, 1	374

Liber

2, 4, 2-3	362
2, 4, 4-6	362
2, 4, 8	375
2, 4, 8-9	377
2, 4, 11-12	378
2, 4, 12	169, 353, 367
2, 4, 13	362
2, 5	464
2, 5, 9	470
2, 5, 11	470
2, 5, 12	470
2, 5, 13	474
2, 5, 16-17	471
2, 5, 17	474
2, 5, 19-20	471
2, 5, 22	466, 474
2, 5, 23-26	471
2, 5, 26	473
2, 5, 32	471
2, 5-9	384
2, 6	464
2, 6, 1	156
2, 6, 2	466
2, 6, 3-6	467
2, 7	464
2, 7, 5	467
2, 8	464, 465
2, 8, 3	467
2, 9	464, 471
2, 9, 3	469
2, 9, 4-6	469
2, 10	629, 634
2, 10, 5	629
2, 10, 5-16	630
2, 10, 6 sq.	581
2, 10, 6-7	633
2, 10, 6-9	629
2, 10, 9	525, 528, 629, 631, 634
2, 10, 10-13	629
2, 10, 10-16	629
2, 10, 16	688
2, 10-14	632
2, 11	634
2, 11, 8-9	410
2, 11, 8-10	408, 409, 634
2, 11, 24	169
2, 12, 2-5	156, 486

Liber	
2, 12, 5	534
2, 12, 6	535
2, 12, 7	568, 569
2, 12, 8	569, 571, 575
2, 12, 9	570
2, 12, 10	574
2, 12, 11	345, 535, 574
2, 12, 12	570
2, 12, 13	570
2, 12, 13-14	634
2, 12, 14	570
2, 12-17	488, 489
2, 13	639
2, 13, 7	571, 635
2, 13, 7 sq.	497
2, 13, 9	637
2, 13, 10	638
2, 13, 11	638
2, 13, 12	638
2, 13-16	168, 169, 637, 642, 648
2, 13-17	489, 490
2, 14	642
2, 14, 1	642
2, 14, 14	637
2, 14, 22	638
2, 14, 23	638

Liber	
2, 14, 24-35	639
2, 15, 1	637, 639
2, 15, 2	411, 639, 642
2, 15, 6	638
2, 15, 12	638
2, 15, 13-16	643
2, 15, 13-19	643
2, 15, 14	638
2, 15, 15	643
2, 15, 16	633
2, 15, 19	638
2, 15, 22	638
2, 15, 26	637
2, 15, 32	638
2, 15-16	642
2, 16, 15	639
2, 16, 26	639
2, 17	611
2, 17, 1	642
2, 17, 4-12	610
2, 17, 11-12	610
2, 17, 13-14	624
2, 17, 14	497, 615, 626, 692
2, 17, 15	313, 599
2, 17, 16	168, 485
2, 17, 17	156, 157, 168

DE DIFFERENTIIS

Grammatici latini	Keil
599, 8-9	244
599, 12 sq.	245
599, 17-18	245
599, 18-20	245
599-630	237
601, 22-602, 21	246
617, 37-38	245
618, 32 sq.	247
620, 12 sq.	247, 249
624, 11-15	246
625, 7-22	238
626, 27 sq.	247
627, 4-5	247
631, 5-19	244

Grammatici latini	Keil
631, 17-19	244
631, 30-31	245
631-633	238
632, 1-5	245
632, 17-22	246
634-654	238
636, 21-25	245
646, 11-648, 25	238
648, 26 sq.	247
652, 6-7	247
652, 15	246
653, 5-6	248
655	239

CORRIGENDA

p. 83, n. 350, l. 8: *au lieu de* Tük, *lire* Türk,
p. 120, n. 95, l. 1: *au lieu de* Borghési, *lire* Borghesi,
p. 185, n. 56, l. 1: *au lieu de* (p. 612d sq.), *lire* (p. 612f sq.),
p. 220, n. 200: *au lieu de* 9, 7. *lire* 9, 12.
p. 225, l. 18: *au lieu de* Furius: *lire* Rufius:
p. 261, n. 28, l. 2: *au lieu de* Fortunatus *lire* Fortunatianus
p. 307, n. 14: *au lieu de* 1, 1, 2. *lire* 1, 2, 9.
p. 377, n. 91: *au lieu de* p. 000 sq. *lire* p. 424 sq.
p. 415, l. 15: *au lieu de* Callipe, *lire* Calippe,
p. 420, n. 150, l. 1: *au lieu de* 3 Diehl 67, 2-8 *lire* Diehl 3, 67, 2-8
p. 423, n. 160, l. 5: *au lieu de* Callipe *lire* Calippe
p. 424, l. 2: *au lieu de* Callipe, *lire* Calippe,
n. 162: *au lieu de* 448. *lire* 1, 185.